ANTONIO ROYO MARIN O. P.

Teología de la CARIDAD

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

TEOLOGIA DE LA CARIDAD

POR

ANTONIO ROYO MARIN, O. P.
DOCTOR EN TEOLOGIA Y PROFESOR DE LA PONTIFICIA
FACULTAD DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

36286

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLX

Nihil obstat: Fr. Theophilus Urdánoz, O. P., S. Theol. Doctor;
Fr. Victorinus Rodríguez, O. P., S. Theol. Doctor.

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P., Prior Prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P., Episcopus Salmantinus.
Salmanticae, 7 martii 1960.

Depósito legal M 2982-1960

A la Inmaculada Virgen María, Reina de amor y Madre de misericordia.

INDICE GENERAL

Págs.

Al lector IX

PRIMERA PARTE

LA CARIDAD EN GENERAL

LIBRO I.—**La caridad increada** 4
Art. 1. Si hay amor en Dios 4
Art. 2. Si Dios ama todas las cosas 15
Art. 3. Si Dios ama unas cosas más que otras 18
Art. 4. Si Dios ama más las cosas mejores 18

LIBRO II.—**La virtud de la caridad** 22
CAPÍTULO 1.—*La caridad en sí misma* 22
Art. 1. Nociones previas 23
Art. 2. Naturaleza de la virtud de la caridad 27
Art. 3. Excelencia de la virtud de la caridad 37
Art. 4. La caridad con relación a las demás virtudes 41
Art. 5. La caridad y el mérito sobrenatural 53
Art. 6. La caridad y la perfección cristiana 75
CAPÍTULO 2.—*Origen, desarrollo y pérdida de la caridad* 90
Art. 1. Origen divino de la caridad 91
Art. 2. Crecimiento o desarrollo de la caridad 94
Art. 3. Disminución y pérdida de la caridad 116
CAPÍTULO 3.—*Objeto y orden de la caridad* 120
Art. 1. Objeto de la caridad 121
Art. 2. Orden de la caridad 129
CAPÍTULO 4.—*Actos de la caridad* 135
Art. 1. El amor, acto principal 136
Art. 2. Los actos secundarios internos 144
Art. 3. Los actos secundarios externos 152
CAPÍTULO 5.—*El don de sabiduría* 158

SEGUNDA PARTE

LA CARIDAD EN ESPECIAL

LIBRO I.—**El amor a Dios** 171
SECCIÓN I.—*Lo positivo* 171
CAPÍTULO 1.—*El precepto del amor a Dios* 171
CAPÍTULO 2.—*Motivos del amor a Dios* 177
Art. 1. La infinita bondad de Dios 177
Art. 2. El amor eterno con que Dios nos ama 188
Art. 3. Los beneficios naturales 193
Art. 4. Los beneficios sobrenaturales 204
Art. 5. Las gracias particulares 215
Art. 6. La futura gloria eterna 216
CAPÍTULO 3—*Práctica del amor a Dios* 219
Art. 1. El amor afectivo 219
Art. 2. El amor efectivo 231
Art. 3. Grados del amor a Dios 242

Pdgs.

CAPÍTULO 4.—*El amor a las divinas personas* 251
Art. 1. El amor al Padre 251
Art. 2. El amor al Hijo 259
Art. 3. El amor al Espíritu Santo 268
APÉNDICE.—El amor a la Virgen María 277
SECCIÓN II.—*Lo negativo* 285
Art. 1. El odio a Dios 286
Art. 2. La acedia o disgusto de las cosas espirituales 290
Art. 3. El amor desordenado a las criaturas 298
LIBRO II.—**El amor a nosotros mismos** 300
SECCIÓN I.—*Lo positivo* 300
CAPÍTULO 1.—*El precepto del amor a nosotros mismos* 300
CAPÍTULO 2.—*Motivos del amor a nosotros mismos* 304
CAPÍTULO 3.—*Práctica del amor a nosotros mismos* 307
Art. 1. Con relación a la vida natural 308
Art. 2. Con relación a la vida sobrenatural 317
SECCIÓN II.—*Lo negativo* 321
A) El odio de sí mismo 321
B) El egoísmo 322
C) El suicidio 325
D) El deseo de la propia muerte 330
E) La propia mutilación 331
LIBRO III.—**El amor al prójimo** 335
SECCIÓN I.—*Lo positivo* 335
CAPÍTULO 1.—*El precepto del amor al prójimo* 336
Art. 1. Existencia del precepto 336
Art. 2. Extensión del precepto 349
Art. 3. Orden de la caridad entre los diversos prójimos 357
CAPÍTULO 2.—*Motivos del amor al prójimo* 363
CAPÍTULO 3.—*Caracteres generales del amor al prójimo* 374
Art. 1. Descripción de San Pablo 375
Art. 2. Síntesis teológica 402
CAPÍTULO 4.—*Las obras de caridad en general* 415
Art. 1. La misericordia 416
Art. 2. La beneficencia 420
Art. 3. El apostolado en general 480
CAPÍTULO 5.—*El amor al prójimo en especial* 485
Art. 1. El amor a los pobres 485
Art. 2. El amor a los pecadores 519
Art. 3. El amor a los enemigos 521
Art. 4. El amor a la familia 531
CAPÍTULO 6.—*La caridad social* 549
SECCIÓN II.—*Lo negativo* 560
CAPÍTULO 1.—*Pecados opuestos únicamente a la caridad* 561
CAPÍTULO 2.—*Pecados opuestos a la caridad y a la justicia* 594
APÉNDICE.—*Esquemas del P. Janvier, O. P., sobre la caridad* 625
ÍNDICE ANALÍTICO 671
ÍNDICE DE MATERIAS 682

AL LECTOR

Nos parece oportuno indicarle brevemente al lector la naturaleza y finalidad del libro que tiene entre sus manos.

A nadie se le oculta la trascendencia soberana de la virtud de la caridad en el conjunto de la vida cristiana. La caridad constituye la plenitud de esa vida, su criterio diferencial, su perfección consumada. El tratado teológico de la caridad coincide en el fondo con el tratado de la vida cristiana integral, ya que la caridad es el alma de la moral cristiana, de la vida eclesial y litúrgica, de la mística, de la pastoral y del apostolado. El imperio de la caridad abarca en absoluto todo el campo de la vida cristiana. Se ha dicho—no sin verdadero fundamento—que ella constituye la *esencia misma* del cristianismo. En todo caso, es cosa cierta e indiscutible que constituye la nota dominante del mensaje evangélico, todo él transido de caridad.

Para darse cuenta de la importancia que la caridad adquiere en el mensaje evangélico, es preciso tener en cuenta el ambiente religioso de la sinagoga en tiempo de Nuestro Señor Jesucristo. Los 613 preceptos que el Talmud judío había recopilado de la Ley Antigua y las 1.279 prescripciones relativas al sábado, habían difuminado de tal suerte los contornos de la divina Ley, que ya nadie acertaba a distinguir lo principal de lo accesorio, lo verdaderamente básico y permanente de lo moldeable y circunstancial. En estas condiciones ambientales surgió la pregunta oportunísima del doctor de la Ley, que fué contestada de manera rotunda y definitiva por el divino Maestro:

«Y le preguntó uno de ellos, doctor, tentándole: Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» (Mt. 22,35-40).

Esta respuesta divina dejó la cuestión definitivamente zanjada para siempre. La primacía de la caridad sobre todo el conjunto de prácticas religiosas y normas de conducta cristiana quedó canonizada por el propio Hijo de Dios, que vino al mundo con una finalidad redentora, precisamente a impulsos de la más entrañable caridad: *Tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo* (Io. 3,16). En adelante ya no será posible la menor duda sobre cuál es la actitud fundamental que exige Dios a los hombres. Por encima de todo, la caridad en su triple aspecto: Dios, el prójimo y nosotros mismos. Del amor al prójimo—expresión visible e infalsificable del amor a

Dios—hará Jesucristo la señal y distintivo de los suyos: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos con otros* (Io. 13,35).

La Iglesia ha tenido siempre plena conciencia de la importancia decisiva de la caridad. A todo lo largo de su historia la ha destacado siempre, en primerísimo plano, con la enseñanza y el ejemplo. Es abrumador el número de testimonios de los Pontífices, Santos Padres y teólogos de todas las épocas, y más impresionante todavía la realización efectiva de la caridad hacia el prójimo, como expresión inequívoca de su profundo amor a Dios. Puede afirmarse, sin temor a ser desmentidos, que todas cuantas empresas de verdadera envergadura se han llevado a la práctica en servicio del prójimo desde Cristo hasta hoy, en el mundo entero, han sido inspiradas directamente por la misma Iglesia o, al menos, han sido tributarias, consciente o inconscientemente, del ambiente cristiano que se respira por doquier.

Es un hecho, sin embargo, tan triste como verdadero, que en nuestra época actual, que tanto se ufana de su espectacular progreso técnico, se ha producido un enfriamiento progresivo de la caridad, que en algunos países reviste caracteres cada vez más agudos. Se la ha querido suplir con otras fórmulas del todo desproporcionadas e ineptas: altruísmo, generosidad, solidaridad humana, filantropía, etcétera. El resultado a la vista está: inquietud y malestar en los corazones, disolución de la familia, conflictos sociales cada vez más frecuentes, tremendos cataclismos internacionales y amenaza continua de destrucción total.

Todo ello, con ser tan grave, no es, sin embargo, lo peor. Lo más alarmante es la desviación doctrinal que se ha producido, con la mejor buena fe, en algunos sectores del pensamiento cristiano. Se ha pretendido relegar a segundo plano la importancia de la caridad para colocar en primera línea las reivindicaciones de la justicia social: «Menos caridad y más justicia», se ha llegado a gritar desde el mismo campo católico. Otros han ido todavía más lejos, rozando muy de cerca los límites de la ortodoxia, al proclamar, con entusiasmo digno de mejor causa, la primacía de una suerte de *caridad natural*, que sería la única disposición indispensable para la salvación eterna, aunque el que la practicara estuviera desprovisto de la gracia santificante y no tuviera para nada en cuenta a Dios como motivo de su conducta para con el prójimo.

Es inútil advertir cuánto se apartan de la verdad revelada por Dios los que adoptan esta actitud tan extraña al verdadero espíritu del Evangelio. El apóstol San Pablo, inspirado directa e inmediatamente por el Espíritu Santo, advierte con toda claridad que las mayores obras o servicios que podamos prestar al prójimo—aunque le repartamos toda nuestra hacienda e incluso demos la misma vida por él—no tienen valor alguno ante Dios si el hombre que realiza esos actos tan heroicos está desprovisto de la caridad sobrenatural (cf. 1 Cor. 13,3), esto es, si está desprovisto de la gracia santificante, inseparable de la caridad.

Urge revalorizar en su pleno sentido teológico la gran virtud de la caridad. Lo necesita el mundo de hoy, que se ha olvidado de ella o se ha colocado al margen de sus exigencias más elementales. Y es preciso salir al paso de las desviaciones doctrinales aparecidas en el propio campo católico, para evitar que echen raíces o tuerzan las corrientes afectivas de muchos cristianos por cauces bastardos, que nada tienen que ver con los de la verdadera y auténtica caridad cristiana tal como aparece en las fuentes mismas de la divina revelación.

Tal es la finalidad que hemos intentado al redactar estas páginas. No hemos perdido un solo instante de vista su orientación eminentemente práctica y la calidad del público a que nos dirigimos: todos los cristianos en general, incluso los que viven en las sectas separadas de Roma. A todos afecta por igual el gran precepto del amor que legó al mundo el Maestro común como señal y distintivo de sus verdaderos discípulos. Unicamente cuando todos los discípulos de Cristo se decidan a practicar de veras ese supremo mandato de su divino Jefe, será posible llegar a la tan ansiada unidad cristiana en el mundo entero. Y únicamente entonces será posible conquistar para Cristo al mundo infiel y establecer en la tierra, de manera estable y definitiva, la paz de Cristo en el reino de Cristo.

Nuestro estudio es panorámico y de conjunto. Hemos querido trazar algo así como el *mapamundi* de la caridad, destacando tan sólo los aspectos verdaderamente básicos y fundamentales, sin pretender agotar la materia descendiendo a mil detalles que hubieran dado a nuestro libro proporciones desmesuradas. Creemos, sin embargo, no haber omitido ningún aspecto verdaderamente importante del campo vastísimo a que se extiende la caridad cristiana.

Algunos de esos aspectos importantes los habíamos estudiado ya en dos de nuestras obras anteriores aparecidas en esta misma colección de la BAC: la *Teología de la perfección cristiana* y la *Teología moral para seglares*. Para comodidad del lector, que quizá no tenga a mano aquellas obras, hemos trasladado aquí—con las modificaciones y retoques oportunos—lo que habíamos escrito en ellas, en vez de limitarnos a la simple referencia bibliográfica. Tal ocurre, principalmente, en torno a las relaciones de la caridad con la perfección cristiana, la conformidad con la voluntad divina, el don de sabiduría y el aspecto negativo de la caridad para con el prójimo.

Nos parece ocioso advertir que a todo lo largo de nuestro estudio nos hemos inspirado principalmente en la Sagrada Escritura, en el magisterio de la Iglesia y en las enseñanzas del Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino, cuya doctrina citamos a cada paso. Hemos recogido también numerosos textos de autores clásicos y modernos relativos a la caridad cristiana, dando siempre, como es natural, la correspondiente referencia bibliográfica. Quizá algunos críticos nos reprochen la excesiva abundancia o extensión de estas citas; pero, aun previendo este reparo, hemos preferido renunciar a la vanidad pueril de afectar una originalidad completa—que nadie

posee—antes que privar al lector de esas preciosas citas ajenas a nuestro ingenio. Sea Dios glorificado por ello, y esto nos basta.

Hemos adoptado, una vez más, el estilo y método escolástico —aunque enteramente desprovisto de su terminología técnica, para ponerlo al alcance del público en general—, en vista de la acogida que tuvieron nuestras obras anteriores redactadas en idéntica forma. Contra lo que temían algunos críticos eclesiásticos, los mayores elogios y felicitaciones por esta manera de exponer las cosas nos han venido precisamente del campo seglar. Admiran los seglares la claridad, sencillez y brevedad con que, a base de ese método, se pueden decir las cosas más difíciles y alambicadas. El afán de novedades y el espíritu esnobista que, por desgracia, se ha infiltrado en algún sector que debía haber permanecido invulnerable a semejantes innovaciones, hace mirar con cierto desdén el método pedagógico tradicional de las escuelas teológicas católicas, como si hubiera perdido actualidad o fuera menos conveniente para exponer la verdad cristiana al público de hoy. Pero este criterio está muy lejos de responder a la verdad o de representar un avance en los procedimientos pedagógicos tradicionales de las escuelas católicas. Apenas es posible superarlos, si se quieren decir las cosas con sencillez, brevedad y claridad, como proclaman con entusiasmo los mismos seglares a que antes aludíamos.

Quiera el Señor, por intercesión de la Santísima Virgen María —a la que una vez más dedicamos estas humildes páginas,— bendecir nuestro pobre trabajo y hacer que contribuya, siquiera sea en tan modestas proporciones, al establecimiento de la caridad cristiana en el mundo entero, único remedio adecuado a los grandes males que, por falta de verdadero amor entre los hombres, afligen a la humanidad contemporánea.

TEOLOGIA DE LA CARIDAD

PRIMERA PARTE

La caridad en general

Vamos a dividir el conjunto de nuestra obra en dos grandes partes. En la primera hablaremos de la caridad *en general*, exponiendo su naturaleza, origen, desarrollo, objeto, orden y actos correspondientes. En la segunda la estudiaremos *en especial*, o sea, con relación a cada uno de los tres aspectos u objetos sobre los que recae: Dios, nosotros mismos y el prójimo.

La primera parte se subdivide en dos libros:

1.º La caridad increada.
2.º La virtud de la caridad.

Vamos, sin más, a abordar el estudio del libro primero de la primera parte.

LIBRO I

La caridad increada

1. Antes de estudiar la virtud de la caridad tal como se encuentra y la ejercitan las criaturas, es preciso remontarnos a la caridad increada, eterna y substancial tal como se encuentra en Dios. Lo contrario equivaldría a estudiar los efectos sin haber examinado sus causas. La caridad en las criaturas no es, efectivamente, sino un pálido reflejo y una resonancia infinitamente lejana del resplandor y armonía infinita de la caridad eterna de Dios.

Santo Tomás estudia el amor eterno de Dios en una breve, pero maravillosa cuestión de la *Suma Teológica*, dividida en cuatro artículos [1]. En ella se plantea y examina los siguientes cuatro puntos fundamentales:

1.º Si hay amor en Dios.
2.º Si Dios ama todas las cosas.
3.º Si Dios ama unas cosas más que otras.
4.º Si Dios ama más las cosas mejores.

Estas cuestiones tienen inmensa repercusión en toda la teología católica, sobre todo en las relativas a la gracia y la predestinación. Vamos, pues, a examinarlas con la mayor amplitud que nos permite el marco de nuestra obra.

ARTICULO I

SI HAY AMOR EN DIOS

2. Esta pregunta puede ser entendida en dos sentidos muy distintos:

a) CON RELACIÓN A DIOS MISMO, o sea, si Dios se ama a sí mismo en el seno de su propia divinidad.

b) CON RELACIÓN A NOSOTROS, o sea, si Dios ama a las criaturas que han brotado de su voluntad creadora.

Santo Tomás, en este primer artículo, abstrae de una y otra consideración y pregunta únicamente si en Dios hay amor, o sea,

---

[1] Cf. I 20. Advertimos de una vez para siempre que las citas de Santo Tomás se refieren a la *Suma teológica* cuando no se dice expresamente otra cosa. El número o números romanos expresan la *parte*; el *primero* arábigo, la *cuestión*; el segundo, el *artículo*, y el tercero—cuando lo hay—, la *solución a las dificultades*. Por ejemplo, I-II 24,2 ad 2 significa: *Prima secundae*, cuestión 24, artículo 2, solución a la 2.ª dificultad.

si en El puede darse y se da de hecho el amor, independientemente del objeto increado o creado sobre el que recaiga. En este sentido la contestación afirmativa es evidente. He aquí el razonamiento sencillísimo para demostrarlo: En Dios hay voluntad, como demuestra el Santo en la cuestión anterior [1]; pero el acto propio de la voluntad es el amor; luego en Dios hay amor [2]. No es menester insistir en cosa tan clara y sencilla.

Conocida ya la *existencia* del amor en Dios, hay que examinar ahora sobre qué objetos recae. Y aquí nos encontramos con la doble consideración que acabamos de apuntar: el amor de Dios con relación a sí mismo y con relación a las criaturas. Vamos a estudiar en este artículo el primero de estos dos aspectos.

Santo Tomás estudia el amor interno de Dios en el tratado *De Trinitate*, que es donde tiene su lugar adecuado [3].

Para dilucidar esta cuestión con toda precisión y exactitud, es preciso distinguir en el amor interno de Dios un triple aspecto. O, en otros términos, el amor de Dios con relación a sí mismo puede ser considerado desde tres puntos de vista diferentes:

a) ESENCIALMENTE, y en este sentido es el acto de la voluntad por el cual Dios se ama a sí mismo. Conviene por igual a las tres divinas personas, porque en Dios la voluntad y los actos de amor y de gozo se identifican con la misma esencia divina.

b) NOCIONALMENTE, y en este sentido denota el origen activo del Espíritu Santo, o sea, el acto de amor con que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, dando origen, por vía de procedencia o de espiración activa, a la tercera persona divina, que es el Espíritu Santo. En este sentido, el amor conviene al Padre y al Hijo, pero no al Espíritu Santo, que es el *término* de ese amor. Se llama también amor *originante*, porque es el amor que da origen al Espíritu Santo en el seno de la divinidad.

c) PERSONALMENTE, y en este sentido es el término de la espiración activa, o sea, el Espíritu Santo en persona. Así entendido el Amor en Dios, es el nombre propio de la tercera persona y conviene únicamente al Espíritu Santo y no al Padre ni al Hijo.

Vamos a exponer un poco más despacio cada uno de estos tres amores divinos.

A) El amor esencial en Dios

3. Con este nombre designamos el amor natural con que Dios se ama a sí mismo infinitamente; es el amor con que Dios ama su propia esencia.

Este es el sentido profundo de aquella sublime expresión del evangelista San Juan: *Deus caritas est*: «Dios es caridad, y el que

---

[1] I 19,1.
[2] I 20,1.
[3] Cf. I 27,36 y 37.

vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io. 4,18). Comentando este versículo, escribe un gran exegeta moderno:

«Dios es amor, palabra sublime que resume todo lo que el cristiano puede saber de su Creador. El amor es el atributo que mejor nos da a conocer la naturaleza de Dios, el que Dios ha manifestado mejor a los hombres en la historia de la salvación. Es de tal manera representativo, que San Juan no le considera como un atributo, sino como la expresión de la naturaleza misma de Dios. San Juan está por la primacía de la caridad, lo mismo que San Pablo (1 Cor. 8,1-3; 13). Conocer a Dios no significa ser un gran metafísico, sino poseer la inteligencia de su naturaleza, que es amor. Semejante conocimiento está al alcance de toda alma generosa»[4].

Y San Agustín, al comentar esta misma sublime revelación: «Dios es caridad», escribe lleno de estupor:

«¿Qué más puedo decir, hermanos? Si nada dijera en alabanza del amor en todas las páginas de esta epístola, si nada absolutamente se nos dijera en las restantes páginas de la Sagrada Escritura, y solamente oyéramos de la boca del Espíritu Santo que *Dios es amor*, nada más deberíamos buscar»[5].

Exponiendo este amor esencial en Dios, escribe el P. Garrigou-Lagrange:

«¿Cómo podría un ser inteligente estar desprovisto de voluntad y de amor? Ya las cosas naturales tienen una inclinación natural que las lleva a buscar su bien y después a reposar en él. Así, la bellota tiene por naturaleza inclinación a germinar; la encina, a desarrollarse, a nutrirse, a reproducirse. El ser dotado de inteligencia tiene de especial el conocer su bien y debe, por tanto, buscarlo y reposar en él de un modo especial, por una inclinación regulada por la inteligencia; esta inclinación ha recibido el nombre de *voluntad*. La inteligencia divina, que conoce el bien, no puede, pues, existir sin la voluntad divina, que quiere el bien (I 19,1).

Esta voluntad divina no puede ser una simple facultad, capaz de obrar, de emitir actos múltiples y sucesivos; sería imperfecta si no estuviese esencialmente y siempre en acto. Ahora bien: el acto primordial de toda voluntad es el amor del bien, amor completamente espiritual, como el conocimiento intelectual que lo dirige. Todos los actos de la voluntad, llámense desear, esperar, querer, elegir, gozar, y hasta el mismo odiar, proceden del amor, que es el estímulo, el alerta de la voluntad a su contacto con el bien. El deseo o la esperanza es el amor de un bien futuro; el gozo es el amor de un bien presente; la tristeza viene del amor de un bien ausente; el odio es como el reverso del amor: nadie odia sino lo que se opone al bien amado (I 20,1). Cuando procede del conocimiento sensible, el amor no es más que una pasión; pero, cuando procede de un conocimiento puramente espiritual, también él es del todo espiritual.

Por consiguiente, hay necesariamente en Dios un acto completamente espiritual y eterno de amor al Bien; y este Bien, amado desde toda la eternidad, es el mismo Dios, la infinita perfección, la plenitud del ser, amado en todo lo que tiene de amable, infinitamente. Este amor no es un deseo o esperanza; posee desde toda la eternidad el Bien supremo y se deleita necesariamente en él, sin poder separarse del mismo. Dios no es libre para dejar de amarse, porque su voluntad es el Bien en sí siempre actualmente amado.

---

[4] CHAINE, *Les épitres catholiques* (París 1939) p.201.
[5] SAN AGUSTÍN, *In ep. Ioannis* VII 4: ML 35,2031.

Este amor, por su profundidad y su intensidad, merece el nombre de celo, es como una llama ardiente, eternamente subsistente: «Yavé, tu Dios, es fuego abrasador, es un Dios celoso» (Deut. 4,24).

Tanto el amor como el gozo le convienen, pues, a Dios en sentido propio; son perfecciones absolutas y análogas, como el bien que las especifica. Por muy profanado que haya sido el nombre del *amor*, sabemos que puede expresar una perfección tan alta y tan pura que resulte inútil buscar en ella la imperfección.

Por el contrario, el deseo, la tristeza, la cólera, no le pueden convenir a Dios sino en sentido metafórico, porque tales sentimientos siempre tienen algo de imperfecto; suponen la ausencia de un bien o la presencia de un mal (I 20,2 ad 2).

En el amor con que Dios se ama a sí mismo no hay la menor traza de egoísmo; su carácter esencial es el ser infinitamente *santo*. El egoísmo consiste en preferirse al Bien. Ahora bien: Dios es el Bien en sí mismo, y al amarse Dios a sí mismo, lo que ama santamente y sobre todas las cosas es el soberano Bien. ¿Qué otra cosa es la santidad? La santidad consiste en una pureza inmutable; se opone a la mancha del pecado y a la imperfección; siendo inmutable, es lo contrario de la inconstancia en la práctica del bien (II-II 81,8). Consideremos cada una de estas tres características en el amor de Dios.

El amor de Dios es absolutamente puro. ¿Cómo podría ser manchado por el pecado, que consiste precisamente en desviarse de Dios? ¿Cómo podría Dios desviarse de sí mismo, obrar contra la ley que se identifica con su esencia misma? Dios no es solamente impecable, sino que detesta necesariamente el pecado con odio santo, que es la consecuencia rigurosa del Amor del Bien. Este Amor, por su profundidad y su intensidad, merece el nombre de celo; ¿cómo podría pactar con el mal y contraer compromisos con el mismo? Respecto del mal obstinado, el Amor, que es la dulzura en sí, llega a ser duro como el infierno: *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio* (Cant. 8,6). «Un Dios fuerte y celoso», dice el Exodo (20,5). El mismo infierno aparece así como una manifestación de la pureza y de la santidad del Amor de Dios. Santidad cautivante y tremenda, dulce y terrible, como la morada de Dios de la que habla Jacob (Gen. 28,17).

Estando libre de todo mal, el Amor de Dios está también libre de toda imperfección, de todo lo que se opondría a la perfección infinita.

Esta pureza absoluta constituye la más alta santidad si es soberanamente inmutable. Y ¿cómo podría menos de serlo? ¿Puede acaso Dios dejar de ser el soberano Bien? ¿Puede dejar de conocerse y amarse? No solamente el amor divino se adhiere inmutablemente al soberano Bien, sino que se identifica absolutamente con él, es el Bien en sí siempre amado. Dios no puede encontrar la menor razón, ni siquiera aparente, para no amar el Bien supremo o preferir a él cualquier otra cosa, sea la que fuera. La santidad perfecta, como es la de los bienaventurados, no es libre de desordenarse, de hacer el mal: está infinitamente por encima de esta miserable libertad, implica el amor necesario al bien» (I 19,3,7 y 9) [6].

De manera que Dios se ama eterna e infinitamente a sí mismo y nada puede amar sino en orden a sí mismo. Y este exclusivismo, que en nosotros sería un gran desorden—puesto que somos la nada y el pecado—, en Dios constituye, por el contrario, la esencia misma de su infinita santidad. Porque nada hay ni puede haber más

---

[6] GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature* p.2.ª c.2 a.2 n.50A.

santo y ordenado que el amor infinito y exclusivo del sumo y eterno Bien, que se identifica con la esencia misma de Dios.

Esta doctrina sublime encierra para nosotros grandes y fecundas enseñanzas prácticas. A este propósito escribe el gran teólogo Contenson:

«En Dios existe una voluntad purísima, porque intenta siempre la gloria de la suprema bondad, incluso cuando atiende a otras cosas. Por lo mismo, cualquier cosa que hagamos es impura y manchada si no la referimos a Dios con toda el alma. El águila distingue a los polluelos legítimos de los espúreos por su manera de contemplar al sol; los que miran fijamente al sol y resisten la fuerza de su resplandor sin que se alteren sus pupilas ni aparten sus ojos ofuscados, son de su propia raza. De manera semejante las obras justas se miden y pesan por la intención de hacerlas mirando únicamente a la gloria de Dios, de la cual por poco que se aparten serán reputadas por nada, como dice egregiamente San Bernardo: «Hiciste, Dios mío, todas las cosas para ti, y por eso el que se busca a sí mismo y no a ti empieza a ser nada entre todas ellas» *(Serm. 20 in Cant.)* ¡Miserables de nosotros! Podemos con nuestras buenas obras merecer al mismo Dios, vulnerar su propio corazón, atraernos sus dones, comprar un peso inmenso de gloria, y entregamos todo esto al viento y al humo. ¿No somos, acaso, unos malos mercaderes? En verdad que ignoramos el precio de las buenas obras cuando consagramos al mundo nuestras actividades, como dijo hermosamente el insigne canciller y mártir inglés Tomás Moro: «Los hechos buenos y laudables no suele recompensarlos el mundo ingrato, ni podría hacerlo aunque quisiera»[7].

B) El amor nocional en Dios

4. Como ya dijimos, por amor *nocional* en Dios se entiende el acto de amor con que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, dando origen, por vía de procedencia o de espiración activa, a la tercera persona divina, que es el Espíritu Santo. Este amor conviene por igual al Padre y al Hijo, pero no al Espíritu Santo, que es el *término* de ese amor. Este amor *nocional* recibe también el nombre de amor *originante*, porque es el amor que da origen al Espíritu Santo en el seno de la divinidad.

5. 1. **Breve idea de la teología trinitaria.** Para que podamos formarnos alguna idea, siquiera sea imperfectísima, de este amor inefable del Padre y del Hijo que da origen al Espíritu Santo, vamos a exponer brevemente, como prenotandos indispensables, los puntos fundamentales de la teología trinitaria. Son principios de altísima teología en torno al más profundo y sublime de los misterios revelados[1].

---

[7] VICENTE CONTENSON, O. P., *Theologia mentis et cordis* (ed. Vivès, París 1875) t.1 p.178.

[1] Para redactar esta sección nos hemos inspirado principalmente en Santo Tomás y en las introducciones del P. Manuel Cuervo, O. P., al tratado de la Trinidad en la *Suma Teológica* bilingüe publicada por la BAC (n.41).

a) Las procesiones divinas

6. En sentido filosófico, se entiende por origen o *procesión* la procedencia real que una cosa tiene respecto de otra. Tratándose de Dios, la palabra *procesión* puede tomarse en dos sentidos completamente diferentes, según que quieran expresarse las procesiones que tienen lugar *dentro del mismo Dios* (procesiones *ad intra)* o las que se verifican *hacia fuera*, dando origen a las criaturas (procesiones *ad extra)*. Las primeras son *inmanentes*, o sea, permanecen en el seno mismo de Dios; las segundas son *transeúntes*, porque pasan o terminan en otros seres distintos de Dios. Así, por ejemplo, de nuestro espíritu proceden muchos pensamientos y afectos que permanecen en él sin manifestarse al exterior, por lo que se llaman *inmanentes*. En cambio, cuando escribimos una carta, el efecto, la escritura, queda fuera del que escribe: es *transeúnte*.

Los orígenes o procesiones *inmanentes* en Dios *(ad intra)* sólo pueden significar el origen o procedencia que una persona divina tiene de otra. Porque todo lo que existe en Dios, o es la divina esencia—la cual no puede proceder realmente de otro, puesto que es el Ser absoluto, por sí mismo subsistente—, o son las personas.

Procesiones divinas *transeúntes (ad extra)* son los orígenes que todas las cosas tienen de Dios por la creación, conservación y gobernación de todo cuanto existe.

Aquí nos interesan únicamente las procesiones divinas inmanentes *(ad intra)*, que, según la doctrina católica, son únicamente dos: una por vía intelectual, que es la *generación* del Hijo por el Padre, y otra por vía de voluntad o de amor, que es la *procesión* del Espíritu Santo en virtud de la *espiración activa*, común al Padre y al Hijo. De donde se sigue que solamente el Hijo y el Espíritu Santo *proceden* o son originados en el seno de la divinidad; no el Padre, que no ha sido originado por nadie ni es término, por consiguiente, de ninguna procesión divina.

La razón para explicar por qué las procesiones divinas *ad intra* no son más que dos, es la siguiente: tantas han de ser las procesiones *ad intra* cuantas sean las acciones divinas inmanentes; pero en Dios no hay más que dos acciones inmanentes, a saber: entender y amar; luego únicamente dos han de ser las procesiones divinas *ad intra*, a saber: una por vía intelectual (la *generación* del Hijo) y otra por vía afectiva o de la voluntad (la *procesión* del Espíritu Santo) [2].

Cabe preguntar ahora dos cosas. Primera: ¿por qué el origen divino del Espíritu Santo se llama *procesión*? Y segunda: ¿por qué el Hijo procede solamente del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo?

A la primera pregunta Santo Tomás responde estableciendo una analogía con la producción del verbo mental y el acto de amor

---

[2] Cf. I 27,5.

en las criaturas intelectuales. En la producción del verbo mental[3], el entendimiento puede decirse que *engendra* verdaderamente su propia idea, puesto que esa idea procede de él *como principio vital conjunto según la razón de semejanza en la misma naturaleza específica* (ser intelectual), que son las condiciones que se requieren para que pueda hablarse de verdadera generación. Por no reunir estas condiciones no puede llamarse generación a la producción de un ser de naturaleza distinta al que lo produce (v.gr., el escultor no *engendra* la estatua, sino que la *produce*), mientras que sí lo es la producción de un ser de la *propia naturaleza* (el hijo) por un *principio vital conjunto* (el padre)[4]. En cambio, por el acto de amor de los seres intelectuales no se *engendra* al amado, no se produce nada en el seno de la propia voluntad, sino que, por el contrario, la voluntad sale de sí con su impulso amoroso en busca del amado; y, por lo mismo, lo que en Dios procede por modo de amor no procede como engendrado ni como hijo, sino más bien como *espíritu*, con cuya expresión se designa cierta moción o impulso vital, a la manera como alguien es movido o impulsado por el amor a ejecutar alguna cosa[5].

A la segunda cuestión: ¿Por qué el Hijo procede solamente del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo?, que son dogmas de nuestra fe católica[6], contesta Santo Tomás invocando de nuevo la diferencia entre la acción del entendimiento y de la voluntad, a semejanza de las cuales se verifican las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo. Porque la acción intelectiva (generación de la idea o *verbo mental)* procede exclusivamente del entendimiento, sin que intervenga para nada la voluntad; mientras que a la acción de la voluntad concurre también el entendimiento, ya que no es posible amar una cosa desconocida, sino únicamente lo conocido y apreciado por la mente como bien. Esto mismo ocurre con la procesión del Espíritu Santo; por eso hay que decir que procede, a la vez, del Padre y del Hijo, que forman un solo principio de espiración activa[7].

b) Las relaciones divinas

7. Las procesiones intratrinitarias nos llevan de la mano a las *relaciones* entre las personas divinas. Porque, en todo origen, la cosa que procede de otra dice a ella una relación real, y viceversa. Por ejemplo, entre la fuente y el arroyo, entre el padre y el hijo, hay

---

[3] Sabido es que en filosofía escolástica se llama verbo mental a la *idea* que brota en el entendimiento *posible* como consecuencia del proceso abstractivo elaborado por el entendimiento *agente* en torno a los fantasmas de la imaginación. Es difícil captar bien esta noción sin conocer a fondo la magnífica *teoría del conocimiento* que propone la filosofía perenne. Puede consultarse nuestra *Teología de la salvación* (BAC 147) n.340, donde hemos explicado brevemente todo el proceso de la teoría escolástica del conocimiento.

[4] Cf. I 27,2

[5] Cf. I 27,4

[6] Cf. D 39. Como es sabido, la sigla D significa la obra de DENZINGER *Enchiridion Symbolorum*, donde se recogen sistemáticamente las declaraciones dogmáticas y principales enseñanzas de la Iglesia católica. Lo advertimos de una vez para siempre.

[7] Cf. I 36,2-4

mutuas relaciones reales. Sin las relaciones divinas no podría explicarse la distinción de personas ni su absoluta igualdad.

Es doctrina católica que en Dios se dan relaciones reales internas (D 278 703), y son estas cuatro: *paternidad, filiación, espiración activa* y *espiración pasiva*. La paternidad corresponde al Padre; la filiación, al Hijo; la espiración activa, al Padre y al Hijo, y la espiración pasiva, al Espíritu Santo. Por eso, aunque las relaciones sean cuatro, sólo tres se oponen entre sí, dando origen a otras tantas personas divinas: la paternidad, filiación y espiración pasiva. La espiración activa, común al Padre y al Hijo, no se opone a la paternidad ni a la filiación, sino sólo a la procesión del Espíritu Santo; y como lo que constituye a las personas divinas en cuanto tales es la *oposición relativa* que dicen unas con respecto a otras, por eso no hay más que tres personas divinas a pesar de que las relaciones reales sean cuatro, ya que la espiración activa no se opone a la paternidad ni a la filiación, sino sólo a la procesión del Espíritu Santo; por cuya razón el Espíritu Santo se opone relativamente al Padre y al Hijo, no en cuanto tales, sino en cuanto constituyen *un solo principio espirador*, o sea, por razón de la relación de espiración activa, común a los dos. De donde se sigue que el término *persona* significa «in divinis» la misma relación en cuanto cosa subsistente en la naturaleza divina [8].

c) Las nociones divinas

8. En la teología trinitaria reciben el nombre de *nociones* las razones abstractas por medio de las cuales conocemos y distinguimos las personas divinas. Cuatro cosas se requieren, principalmente, para el concepto de noción:

a) Que pertenezca a los orígenes o relaciones, puesto que las personas divinas se distinguen por ellos.

b) Que exprese dignidad y perfección, por el concepto mismo de persona.

c) Que signifique algo propio de una persona o, al menos, que sólo convenga a dos; porque lo que es común a las tres pertenece a la esencia divina y no a la distinción de personas.

d) Que esté significada por un nombre abstracto (v.gr., paternidad), porque los nombres concretos nos llevarían a multiplicar el número de personas divinas, que serían tantas como nociones, lo que es falso y herético.

Esto supuesto, decimos que las *nociones* en Dios son cinco: *innascibilidad, paternidad, filiación, espiración activa* y *espiración pasiva*. Tres de ellas afectan al Padre, a saber: dos en exclusiva, la *innascibilidad* y la *paternidad*, y otra que comparte con el Hijo, la *espiración activa*, que da origen al Espíritu Santo. Dos afectan al Hijo: la *filiación* (en exclusiva) y la *espiración activa*, que comparte con el Padre. Y una sola afecta en exclusiva al Espíritu Santo: la *espiración pasiva*.

---

[8] Cf. I 28,1-4; 29,4; 30,1-2.

De estas cinco nociones o notas distintivas de las personas divinas, cuatro son *relaciones reales*, ya que la innascibilidad lo es sólo de razón. Cuatro son *propiedades*, pues la espiración activa, por lo mismo que es común al Padre y al Hijo, no puede llamarse propiedad en sentido estricto. Tres son notas *personales* constitutivas de las personas, a saber, *paternidad*, *filiación* y *espiración pasiva;* ya que la innascibilidad y la espiración activa se llaman nociones *de las personas*, pero no personales, porque no constituyen la persona divina en cuanto tal [9].

Se llaman *actos nocionales* las mismas relaciones divinas expresadas a modo de acción o de pasión. Son cuatro: dos activas, *engendrar* y *espirar activamente*, y dos pasivas, *ser engendrado* y *ser espirado*.

Resumiendo ahora los puntos fundamentales de la teología trinitaria en forma esquemática, tenemos que hay en Dios:

a) *Una naturaleza divina*, común al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo.
b) *Dos procesiones:* la *generación* del Hijo y la *espiración* del Espíritu Santo.
c) *Tres personas* distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.
d) *Tres propiedades personales:* paternidad, filiación y espiración pasiva.
e) *Cuatro relaciones:* paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva.
f) *Cuatro actos nocionales:* engendrar, ser engendrado, espirar y ser espirado.
g) *Cuatro propiedades de las personas:* innascibilidad, paternidad, filiación y espiración pasiva.
h) *Cinco nociones:* innascibilidad, paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva.

9. 2. **La procesión del Espíritu Santo.** El Espíritu Santo es, como ya dijimos, el término del amor *nocional* en Dios. Es el resultado del amor inefable con que se aman mutuamente el Padre y el Hijo.

He aquí cómo se verifica esta maravillosa procesión del Espíritu Santo. El Padre, contemplándose a sí mismo desde toda la eternidad, forma o engendra una Idea infinita que le representa y expresa totalmente. Es como su Verbo mental, una especie de Palabra substancial y viviente en la cual se dice y expresa todo entero. Viendo este Verbo, Imagen perfectísima de sí mismo reflejada en el espejo limpísimo de la esencia divina, el Padre le ama con un amor sin límites. Y el Verbo, que es la Luz del Padre, su Pensamiento, su Gloria, su Hermosura, el Esplendor de todas sus perfecciones infinitas, devuelve a su Padre un amor semejante, igualmente eterno e infinito. Y, al encontrarse la corriente impetuosa de amor que brota del Padre con la que brota del Hijo, salta—por decirlo así—un torrente de llamas, que es el Espíritu Santo: Amor único, aunque es mutuo, viviente y subsistente; abrazo, vínculo, beso inefable que consume al Padre y al Hijo en la unidad del Espíritu Santo.

---

[9] Cf. I 32,3; 33,4 ad 3

El P. De Regnon expresa esta realidad inefable con una comparación muy bella. Hela aquí:

«¡Dios mío, Padre, Hijo y Espíritu Santo! ¿Me consentiréis una comparación tomada del más tierno de los amores entre vuestras obras? Yo me imagino dos pequeños gemelos que juegan entre sí y se abrazan a la vista de su madre. A aquella edad que ignora todavía el egoísmo, el amor brota derechamente del uno al otro, y no se oye más que un solo grito de alegría que sale a un mismo tiempo de ambos corazones: «Te quiero»; y la madre, íntimo testigo, se regocija con esta palabra: «¡Se aman!»

«¡Dios mío, Padre, Hijo y Espíritu Santo!, vuestro misterio es mucho más puro y bello. Es un Padre y un Hijo que se dicen mutuamente: «Te amo», y esta exclamación es tanto más única cuanto la virtud de exhalarla viene a la vez del Padre y del Hijo; y este amor es de tal suerte íntimo, que es su propio y único testigo; y tan substancial, que es una tercera persona que los une» [10].

Por su parte, el docto y piadoso Sauvé saca de esta doctrina fecundas enseñanzas para la vida práctica. He aquí algunas de ellas:

«En el Espíritu Santo se consuma el impulso del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre. «Hay—dice Santo Tomás—tendencia del Padre hacia el Hijo y recíprocamente, esto es: tendencia del amante hacia el amado» (I 37,1 ad 3). El amor de amistad tiende hacia fuera: ésta es su condición. Y así, en Dios, fuente y dechado del amor de caridad y amistad, hay un infinito impulso del Padre y del Hijo, uno hacia otro; impulso inmenso, viviente y personal. Y no penséis que ese impulso, al terminarse, al consumarse en el Espíritu Santo, deja de ser activo; antes lo es en tal grado, que grandes doctores, como San Cirilo, le llaman «la Acción natural, viva y subsistente de la substancia divina»; o «la perfecta, completa y viviente Operación», como dice San Atanasio.

El impulso de la luz, que recorre tan aceleradamente el espacio; el impulso del astro hacia su término, que huye constantemente delante de él; el impulso del meteoro que cae; el del rayo que hiende el cielo desde oriente a occidente; el del proyectil hacia su blanco; el del corazón más apasionado hacia su ídolo..., no son sino imitaciones lejanas del infinito impulso que hay en Dios.

Y este impulso divino y su término infinito, el Espíritu Santo, están en mi alma. ¿Hasta qué punto la arrastran? ¿Cuáles son mis aspiraciones hacia el Padre y el Hijo, de quienes el Espíritu Santo es el atractivo; y hacia el Espíritu Santo, atractivo divino en persona? ¿Cuáles son mis ardores apostólicos respecto de las almas? ¿Cuáles mis deseos del cielo, cuál mi impulso hacia Dios, belleza infinita, cuál mi esperanza de poseerle, cuál mi deseo de la virtud, de la perfección que me manda o aconseja; cuáles mis plegarias para obtener la gracia de servirle mejor acá abajo y de verle en el cielo, y cuáles mis temores de ofenderle y de verme eternamente privado de su amor por la condenación? ¡Infelices condenados! Separados de todo cuanto les embelesaba y seducía en la tierra, volverán a sentir en la eternidad este impulso hacia Dios que está en el fondo de nuestra naturaleza, y que el Espíritu Santo quería haber divinizado en ellos por la gracia y la gloria. Este impulso arrancará, por decirlo así, al alma de sí misma; pues, eternamente atraída por este profundo atractivo, no podrá ni querrá seguirlo; enormemente infeliz, será al propio tiempo eternamente perversa, no queriendo arrepentirse ni amar» [11].

---

[10] P. DE REGNON, t.2,230. Citado por SAUVÉ, *La intimidad de Dios* (Barcelona 1916) p.128.

[11] SAUVÉ, *La intimidad de Dios* (Barcelona 1916) p.129-30.

Y comentando, un poco más abajo, el nombre de *ósculo divino* entre el Padre y el Hijo con que la tradición cristiana designa también al Espíritu Santo, escribe todavía el mismo autor:

«Pensemos en el ósculo más puro y tierno: en el beso de una madre a su hijo. ¡Cuántas cosas exquisitas se hallan en este beso! Mejor aún, pensemos en el beso que María, la más pura de las vírgenes y la más amorosa de las madres, daba al Niño Jesús, su hijo y su Dios, y en el beso que el divino Niño le devolvía. Pensemos en la unión de aquellas dos almas, en la fusión de aquellos dos corazones. Y de aquí levantémonos todavía más al ósculo y unión eterna del Padre y del Hijo. Este ósculo es el Espíritu Santo. ¡Oh ángeles y santos! Vosotros, que no alcanzaríais a decirnos la ternura y gozo que había en el beso de María y de su divino Niño, ¿podríais explicarnos el amor que hay en este ósculo ardiente, viviente, personal, que es el Espíritu Santo?

Yo sé, ¡oh Espíritu divino!, que sois también el ósculo con que Dios abraza al alma, y el alma abraza a su Dios. En vos es donde tiene con ella una comunicación inefable y una familiaridad que causaba estupor a los santos» [12].

Efectivamente: estas realidades sublimes llenaban de admiración y de estupor a los santos. Bajo la acción de los dones del mismo Espíritu Santo, que les proporcionaban una inefable *experiencia de lo divino* [13], los santos desfallecían de amor ante estas maravillas que dejan indiferentes a la mayor parte de los hombres. Inmersos en la materia, preocupados únicamente por las cosas de la tierra, los corazones mundanos están del todo incapacitados no ya para *sentir*, sino incluso para entender estas divinas exquisiteces. Ya San Pablo advierte que «el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor. 2,14). En el cielo la contemplación de estas divinas maravillas constituirá el fondo substancial de nuestra eterna y embriagante felicidad.

C) El amor personal en Dios

10. Como ya dijimos, entendido *personalmente* el amor en el seno de la divinidad es el propio Espíritu Santo, término de la espiración activa del Padre y del Hijo. Por eso se designa al Espíritu Santo con mucha propiedad diciendo que es el Amor eterno e infinito de Dios [1].

En este sentido, el Espíritu Santo es:

«El Amor subsistente del Padre y del Hijo, que les precipitaría al uno en el otro si, por un imposible, no fuesen ya un solo Dios por naturaleza; el Espíritu Santo, que se puede denominar el corazón del Padre y del Hijo, así como se ha denominado al Verbo el rostro del Padre; el Espíritu Santo, fuego divino, torrente de llamas, así como el Verbo es luz de luz; el Espíritu

[12] SALVE, o. c., p.138.

[13] Véase nuestra *Teología de la perfección* (BAC 114) n.136, donde hemos explicado ampliamente esta concepción.

[1] Cf. I 37,1

Santo, o sea, el encanto inefable, viviente y personal del Padre para con el Hijo y del Hijo para con el Padre, su encanto también con respecto a nuestras almas; el Espíritu Santo, o sea, el atractivo infinito del Padre y del Hijo, y al mismo tiempo el atractivo por medio del cual se unen a nuestra alma, la unción por medio de la cual la mueven y la consuelan; el Espíritu Santo, la alegría, el júbilo inmenso que las dos primeras personas reciben la una en la otra; el Espíritu Santo, su vínculo, su unidad infinitamente íntima, y también su vínculo con nuestras almas; el Espíritu Santo, su beso soberanamente tierno y puro; el Espíritu Santo, la consumación de la vida divina, cuyo centro es el Verbo; el Espíritu Santo, el descanso del uno en el otro, del Padre y del Hijo, la paz también y el descanso del alma...» [2].

El Espíritu Santo es el Amor en persona. Es difícil concebir con nuestra pobre inteligencia humana la profundidad insondable de ese título, el más propio y peculiar del Espíritu Santo. Nadie fuera de El es el Amor substancial y viviente. No sería exacto, por incompleto e inadecuado, decir que el Espíritu Santo ama infinitamente; es preciso decir que es personalmente el Amor infinito. El Amor constituye *todo su ser*, en cuanto tercera persona de la Santísima Trinidad.

«Entre nosotros, el amor viene y se va, crece y mengua, nunca permanece completamente igual, particularmente el amor que se funda en los sentidos. Pero también el amor grande, verdadero, espiritual..., ¡cuántas vacilaciones, cuántos peligros conoce! Sí, aun el mismo amor divino, por el cual lucharon los santos, el amor que como fuerza fundamental fué puesto en nuestro corazón por el Espíritu Santo, está sujeto a la misma ley. ¿Por qué? Porque en nosotros el amor, aunque sea una fuerza elevada, santa, nunca es nuestra misma esencia. Acaso se comprenda ahora lo que queremos significar cuando afirmamos que el Espíritu Santo es el amor, el *Amor* en persona; que su ser consiste en amar, que es el amor entre el Dios Padre y el Dios Hijo. No, no se puede «comprender», es demasiado grande: un ser que es completamente amor, solamente amor, amor eterno, amor ardoroso, vehemente, impetuoso, amor sin principio ni fin, sin límites ni confines, cenit continuo, perenne éxtasis divino del amor. Esto es el Espíritu Santo, la tercera persona del Dios Trino» [3].

ARTICULO 2

SI DIOS AMA TODAS LAS COSAS

11. Examinado ya, siquiera sea tan someramente, el amor que Dios se tiene a sí mismo en su triple aspecto esencial, nocional y personal, veamos ahora si Dios ama también todas las demás cosas que han salido de sus manos y por qué razón las ama.

Vamos a exponer la doctrina en dos conclusiones:

---

[2] SAUVÉ, *Jesús íntimo* (Barcelona 1926) prefacio, p.XXV.

[3] KOCH-SANCHO, *Dicete* (Barcelona 1952) t.1 p.30-31.

Conclusión 1.ª Dios ama infinitamente todo cuanto existe, o sea, todo cuanto ha sido producido por su voluntad creadora.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente el libro de la Sabiduría:

«Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti?» (Sap. 11,25-26).

b) La razón teológica. Este texto de la Sagrada Escritura nos da la explicación profunda y al mismo tiempo sencillísima de lo que queremos probar. Todo cuanto existe fuera de Dios son *seres creados*, que, por lo mismo, no tienen en sí mismos la razón de su existencia, sino únicamente en Dios. Existen porque Dios quiso—más exactamente, porque Dios *los quiso*—, ya que sin la voluntad divina creadora jamás hubieran podido llegar a la existencia. Pero, como la conservación en el ser equivale a una creación continua, síguese que su existencia no depende solamente del acto creador que las sacó de la nada, sino también, y en cada instante, del acto *conservador* de Dios que les mantiene en el ser. Luego es tan claro y evidente que Dios quiere todo cuanto existe, que, si dejara de querer alguna cosa, *ipso facto* dejaría esa cosa de existir.

De esta doctrina, tan profunda y sencilla a la vez, se siguen consecuencias muy prácticas. He aquí algunas de las más importantes:

1.ª Es inútil luchar contra la voluntad de Dios. Todo el poder de todas las criaturas juntas—poder que, por otra parte, han recibido del mismo Dios—es pura impotencia ante un simple querer de Dios.

2.ª La oración, que mueve en cierto modo la voluntad misma de Dios a concedernos sus gracias, es una fuerza incomparablemente más formidable que todas las máquinas de guerra que ha inventado o puede inventar el hombre.

3.ª Considerados en cuanto *seres* (no en cuanto *malos*), Dios quiere la existencia de los mismos demonios, de los condenados del infierno y de los que están en pecado mortal. Si existen, es porque Dios quiere su existencia, ya que no podrían existir contra el querer de Dios.

A la dificultad sacada de la Sagrada Escritura, que dice: «Has odiado a todos los obradores de la maldad» (Ps. 5,7), contesta Santo Tomás:

«No hay inconveniente en que una misma cosa sea, en un aspecto, objeto de amor, y en otro, objeto de odio. Dios ama, pues, a los pecadores en cuanto son seres de determinada naturaleza, ya que, como tales, tienen ser y proceden de El. Pero en cuanto pecadores puede decirse que no exis-

ten, les falta el ser [1], y esto no proviene de Dios; y en este aspecto son para El objeto de odio» [2].

Conclusión 2.ª Dios no ama las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las ama Dios.

He aquí el razonamiento de Santo Tomás para demostrarlo:

«Dios ama todo cuanto existe. Todo lo que existe, por el mero hecho de existir, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado que la voluntad de Dios es la causa de todo cuanto existe. Luego en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo ha querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres que existen, y como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe.

Sin embargo, no lo ama del mismo modo que nosotros. Porque, como nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que, al contrario, esta bondad es la que mueve y excita como objeto de amor a nuestra voluntad, síguese que el amor por el que queremos el bien para alguien no es la causa de su bondad, sino que su bondad, real o aparente, es lo que provoca el amor por el cual queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que no posee, y en ello ponemos nuestro empeño. En cambio, el de Dios es un amor *que crea e infunde la bondad en las criaturas*» [3].

Se comprende que tiene que ser así, pues de lo contrario se seguiría el absurdo de que un ser creado tendría alguna perfección o amabilidad no recibida de Dios; lo que es imposible y contradictorio, ya que Dios es quien le sacó de la nada, dándole todo cuanto tiene de ser y de perfección.

Este principio, profundísimo y evidente a la vez, *el amor de Dios crea e infunde la bondad en los seres creados*, tiene enorme repercusión en toda la teología y de él se desprenden consecuencias muy prácticas para nuestra vida espiritual. Escuchemos a un teólogo contemporáneo:

«Este principio, de profunda raigambre metafísica, tiene en la teología de Santo Tomás enorme trascendencia, sobre todo en la cuestión de la predestinación y en la de la gracia...

Es éste un principio universal, que tiene aplicación lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. También en el orden sobrenatural debemos decir: Dios no quiere más a una persona porque sea más perfecta y más santa, sino que una persona es más perfecta y más santa porque es más amada de Dios. Esta profunda doctrina tomista debe extirpar en nosotros todo principio de soberbia y de vanidad. Quien encuentre en sí mismo alguna buena cualidad o perfección, quien se crea más perfecto y mejor que su prójimo, sepa que esto obedece a que ha sido prevenido con mayor amor; lo cual debe inducirle a un reconocimiento más humilde y más profundo para con el Dador de todo bien. Es la misma doctrina que expresaba

---

[1] Para entender esto, téngase en cuenta que, como se demuestra en metafísica, el mal no es *ser*, sino *privación de ser*; y por eso el pecado, que es el mayor de los males, no tiene entidad alguna, sino que es pura *privación de ser*, proveniente de la defectibilidad de las criaturas. En este sentido puede decirse que el pecador *no existe*, esto es, no tiene entidad en cuanto pecador, sino únicamente en cuanto hombre, en cuanto ser; y Dios continúa amándole en cuanto *ser*, aunque le odie en cuanto *pecador*.

[2] I 20,2 ad 4.

[3] I 20,2.

San Pablo cuando escribía: «¿Quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor. 4,7) [4].

La doctrina de este artículo prepara el terreno para los dos siguientes, que no son, en realidad, más que simples corolarios y aplicaciones de este gran principio fundamental: el amor de Dios causa e infunde la bondad de las cosas. Vamos a exponerlos brevemente.

ARTICULO 3

Si Dios ama todas las cosas por igual

12. He aquí la respuesta de Santo Tomás, tan clara y evidente que no necesita explicación ni comentario alguno:

«Como amar es querer el bien para alguien, que una cosa se ame más o menos puede suceder de dos maneras. Una, *por parte del acto de la voluntad*, que puede ser más o menos intenso; y de este modo Dios no ama más unas cosas que otras, porque lo ama todo con un solo y simple acto de voluntad, que no varía jamás. Otra, *por parte del bien que se quiere para el amado*, y en este sentido amamos más a aquel para quien queremos mayor bien, aunque la intensidad del querer sea la misma. Así, pues, es necesario decir que de este modo Dios ama unas cosas más que otras, porque, como su amor es causa de la bondad de los seres, no habría unos mejores que otros si Dios no hubiese querido bienes mayores para los primeros que para los segundos» [5].

Este artículo, simple corolario del anterior, es de importancia decisiva para las cuestiones de la gracia y de la predestinación. Lleva de la mano, inevitablemente, a la eficacia *intrínseca* de la gracia (y no por el consentimiento de la criatura, que no puede por sí misma producir el bien, independientemente de la divina moción) y a la predestinación enteramente gratuita, *antes de la previsión de los méritos del predestinado*. Son tesis capitales de la escuela tomista.

ARTICULO 4

Si Dios ama siempre más las cosas mejores

13. Otro artículo que no es sino un simple corolario del principio fundamental que hemos explicado más arriba: Dios, amando las cosas, crea e infunde en ellas su bondad. Escuchemos la respuesta de Santo Tomás a esta nueva cuestión:

«Conforme a lo que tenemos explicado, es necesario decir que Dios ama más las cosas que son mejores. Hemos dicho, en efecto, que amar Dios más una cosa es querer para ella un bien mayor. Pues bien: como la voluntad de Dios es la causa de la bondad que tienen los seres, la razón de que unas cosas sean mejores que otras es porque Dios quiere para ellas mayores bienes. Por consiguiente, ama más a las mejores» [6].

---

[4] P. Francisco Muñiz, O. P., Introducción a la cuestión 20 de la I parte de la *Suma Teológica* (ed. bilingue, BAC) t. 1 p. 522 (2.ª ed.).

[5] I 20,3 [6] I 20,4.

En el argumento *sed contra* añade Santo Tomás una nueva razón: cada ser ama a su semejante, como se nos dice en el Eclesiástico (13,19); pero las cosas son tanto mejores cuanto más se asemejan a Dios; luego las mejores son las más amadas de Dios.

Este principio es muy fecundo, principalmente para determinar el *orden de la caridad*, como precisaremos en su lugar correspondiente.

En la solución de las dificultades que él mismo se plantea redondea Santo Tomás esta magnífica doctrina, tan fecunda en aplicaciones teóricas y en consecuencias prácticas. Vamos a recoger íntegramente las dificultades con sus respuestas correspondientes.

DIFICULTAD 1.ª Cristo es, sin duda, mejor que todo el género humano, porque es Dios y hombre al mismo tiempo. Sin embargo, Dios amó más al género humano que a Cristo, porque dice San Pablo: «No perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros» (Rom. 8,32). Luego no siempre ama Dios más las cosas que son mejores.

RESPUESTA. No sólo ama Dios más a Cristo que a todo el linaje humano, sino también más que al conjunto de todas las criaturas, puesto que quiso para El un bien mayor, porque «le dió un nombre que está sobre todo nombre» para que fuese verdadero Dios. Por lo demás, en nada empaña su grandeza el hecho de que Dios le haya entregado a la muerte por la salvación del género humano; al contrario, de ahí le proviene el ser triunfador glorioso. Por eso dice el profeta Isaías (9,6): «Sobre su hombro lleva la soberanía» (ad. 1).

De aquí se desprende una gran enseñanza práctica para nosotros. Como el amor de Dios hacia una persona o cosa nos traza la norma y la intensidad con que debemos amarla nosotros, síguese que hemos de amar a Cristo y preferir su amistad a todos los demás amores y amistades del mundo, estando dispuestos a romper con todos ellos y aun a perder la misma vida antes que separarnos de El. Vale más la amistad de Cristo que la posesión y el disfrute *eterno* de todos cuantos placeres y felicidades podrían proporcionarnos las criaturas todas del universo entero.

DIFICULTAD 2.ª El ángel es mejor que el hombre, pues con referencia a éste se dice en un salmo: «Le has hecho un poco inferior a los ángeles» (Ps. 8,6). Y, esto no obstante, Dios ama más al hombre que al ángel, como dice San Pablo en su epístola a los Hebreos (2,16): «No socorrió a los ángeles, sino a la descendencia de Abrahán». Luego no siempre ama Dios más a lo que es mejor.

RESPUESTA. Si se trata de la naturaleza humana, asumida por el Verbo divino en la persona de Cristo, la ama Dios más que a todos los ángeles, y es mejor que ellos, sobre todo por razón de la unión hipostática. Si, en cambio, se trata de la naturaleza humana en común y se la compara con la angélica en el orden de la gracia y de la gloria, hallamos que son iguales, porque una misma es «la medida del ángel y del hombre», como se dice en el Apocalipsis (21,17); de tal suerte, sin embargo, que, en cuanto a esto, hay algunos hombres superiores a algunos ángeles, y ciertos ángeles superiores a algunos hombres. Pero, en cuanto a la condición de su naturaleza, el ángel es mejor que el hombre; y si bien Dios asumió la naturaleza humana y no

la angélica, no lo hizo porque en absoluto amara más al hombre que al ángel, sino porque el hombre lo necesitaba más. Lo mismo que un buen padre de familia da cosas de más precio a un criado enfermo que a un hijo sano (ad 2).

DIFICULTAD 3.ª San Pedro fué mejor que San Juan, porque amaba más a Cristo; y por esto el Señor, sabiéndolo de antemano, le hizo esta pregunta: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?» (Io. 21,15). Y, a pesar de ello, Cristo amó más a San Juan que a San Pedro, porque, comentando el citado texto de San Juan «Simón, ¿me amas más?», dice San Agustín: «La señal que distingue a Juan de los demás discípulos no es solamente que le amaba, sino que le amaba más que a los otros». Luego no siempre es lo mejor lo que Dios más ama.

RESPUESTA. Las soluciones dadas a la dificultad que suscita la comparación entre San Pedro y San Juan son numerosas. San Agustín da una explicación simbólica, diciendo que la vida activa, personificada en Pedro, ama más a Dios que la contemplativa, representada por San Juan, porque siente más las penurias de la vida presente y desea con mayor ansia librarse de ellas e ir a Dios; y, sin embargo, Dios ama más la vida contemplativa, porque la prolonga más, ya que no termina con la vida del cuerpo, cual sucede a la activa. Otros lo explican diciendo que Pedro amó más a Cristo en sus miembros, y en esta forma fué también más amado de Cristo, pues le encomendó la Iglesia; y, en cambio, Juan amó más a Cristo en sí mismo, y en igual forma fué más amado de El y por ello le encomendó a su Madre [7]. Otros dicen que no se sabe quién de los dos amó más a Cristo ni a cuál de ellos amó Dios más en orden al mayor grado de gloria eterna. Sin embargo, de Pedro se dice que amó más, por su decisión e impetuoso fervor; y de Juan, que fué más amado, por ciertos indicios de familiaridad que preferentemente le prodigaba Cristo en atención a su juventud y pureza. Por fin, dicen otros que Cristo amó más a Pedro, otorgándole un más excelente don de caridad; y amó más a Juan, concediéndole mayor don de inteligencia; y que, por tanto, Pedro fué propiamente el mejor y más amado, y Juan lo fué sólo en cierto sentido. Pero, sea de esto lo que fuere, parece presuntuoso querer dirimir esta cuestión, ya que, como se dice en los Proverbios (16,2), «quien pesa los espíritus es el Señor», y nadie más (ad 3).

DIFICULTAD 4.ª Un inocente es mejor que un penitente, porque la penitencia es «la segunda tabla después del naufragio», como dice San Jerónimo. Y, sin embargo, Dios ama más al penitente que al inocente, porque dice el Evangelio: «Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia» (Lc. 15,7). Luego Dios no siempre ama más a los mejores.

RESPUESTA. Lo mismo puede exceder un inocente a un penitente que éste a aquél, porque, sea inocente o penitente, el mejor y más amado es el que mayor caudal de gracia tiene. Sin embargo, en igualdad de condiciones, la más digna y más amada es la inocencia. Y si, a pesar de esto, se dice que Dios se alegra más por el penitente que por el inocente, es debido a que, de

[7] De esta doctrina se desprende que Cristo ama más a su Madre Santísima que a toda la Iglesia y aun más que a toda la Creación universal. ¡Cuán grande no ha de ser, pues, nuestro amor a María y cuán profunda nuestra confianza en su poder y ternura maternal!

ordinario, los pecadores arrepentidos son más cautos, más humildes y más fervorosos. Por esto dice San Gregorio que, «en la batalla, el jefe estima más al soldado que después de huir vuelve y ataca ardorosamente al enemigo que al que nunca huyó, pero tampoco luchó nunca con denuedo». Puede decirse también que un mismo don de gracia representa más para el penitente, que mereció castigo, que para el inocente, que no lo mereció; como la misma cantidad de dinero constituye un don mayor cuando se da a un mendigo que cuando se entrega a un rey (ad 4).

DIFICULTAD 5.ª Un justo que a la postre se ha de condenar, es mejor que un pecador que al fin se salva. Pero Dios ama más al pecador predestinado, porque quiere para él un bien mayor, que es la vida eterna. Luego no siempre ama Dios más a lo que es mejor.

RESPUESTA. Puesto que la bondad de las cosas tiene por causa la voluntad de Dios, la bondad de aquel a quien Dios ama debe referirse al tiempo en que por bondad divina se le haya de dar algún bien. Luego, con relación al tiempo en que el pecador predestinado haya de recibir por voluntad divina un bien mayor, es el mejor, aunque haya habido otro tiempo en que fué peor e incluso otro en que ni es bueno ni malo (ad 5).

LIBRO II

La virtud de la caridad

14. Estudiada ya, aunque sea tan brevemente, la *caridad increada* tal como se encuentra eternamente en Dios con relación a sí mismo y con relación a las criaturas, que han brotado de su voluntad creadora como efecto de su amor infinito, se impone ahora la consideración de la *caridad creada*, o sea, de la virtud de la caridad tal como se encuentra en nosotros.

En este libro segundo de la primera parte de nuestro estudio seguiremos paso a paso la maravillosa exposición de Santo Tomás en la *Suma Teológica*. He aquí el panorama que vamos a contemplar:

Capítulo 1: La caridad en sí misma.
Capítulo 2: Origen, desarrollo y pérdida de la caridad.
Capítulo 3: Objeto y orden de la caridad.
Capítulo 4: Actos de la caridad.
Capítulo 5: El don de sabiduría.

CAPITULO I

La caridad en sí misma

En este primer capítulo vamos a estudiar la naturaleza de la virtud de la caridad y sus relaciones con las demás virtudes, con el mérito sobrenatural y con la perfección cristiana. Dividiremos la materia en los siguientes artículos:

1. Nociones previas.
2. Naturaleza de la virtud de la caridad.
3. Excelencia de la virtud de la caridad.
4. La caridad con relación a las demás virtudes.
5. La caridad y el mérito sobrenatural.
6. La caridad y la perfección cristiana.

ARTICULO I

NOCIONES PREVIAS

En el estudio de cualquier cuestión, sobre todo si es de índole filosófica o teológica, se impone, ante todo, determinar con toda exactitud y precisión el sentido que se da a las palabras o términos fundamentales que en ella se emplean. Vamos, pues, a precisar el verdadero concepto o noción de caridad, contrastándolo con algunas otras nociones más o menos afines, algunas de las cuales se emplean a veces, abusivamente, como sinónimos de caridad [1].

Las principales nociones que conviene explicar cuidadosamente son las siguientes: simpatía, benevolencia, amor, amistad, dilección y caridad.

A) Simpatía

15. La palabra *simpatía* (del griego συμπαθέω = compasión, compartir los sentimientos alegres o dolorosos de otros) expresa la conformidad, inclinación o analogía en una persona con relación a los afectos de otra. No es propiamente amor, pero es ya un comienzo de él; como tampoco la antipatía es verdadero odio, aunque conduce a él.

Los movimientos de simpatía o antipatía surgen espontáneamente en la inteligencia y en el corazón del hombre y, en su movimiento inicial, son actos *primo primi*, o sea, puramente naturales e independientes de nuestra voluntad. No afectan, por lo mismo, al orden moral hasta que la voluntad les presta deliberadamente su asentimiento.

La simpatía es un estado afectivo más que una pasión propiamente dicha. Es la tristeza o alegría que experimentamos ante la tristeza o alegría de los demás. Surge con mucha facilidad en nuestro espíritu, ya que todos tenemos cierta inclinación psicológica hacia ella.

B) Benevolencia

16. La palabra *benevolencia* expresa el acto de la voluntad por el cual queremos el bien para otro [2]. Ocupa un término medio entre la simpatía y el amor.

a) Es más que la simple simpatía. Porque la simpatía puede ser puramente sensitiva y se da en los niños y hasta en los mismos animales; mientras que la benevolencia es un acto de la voluntad, que supone un acto racional. Y, además, la benevolencia va más

[1] Para la redacción de este artículo hemos utilizado principalmente las notas de un cursillo inédito *De caritate* dado por el R. P. Santiago Ramírez, O. P., en la Pontificia Facultad de Teología del convento de San Esteban de Salamanca.

[2] II-II 27,2.

lejos que la simple simpatía, puesto que le desea ya algún bien a la persona simpática.

b) Es menos que el amor, porque la benevolencia es un acto de la voluntad compatible con la frialdad del afecto, mientras que el amor supone siempre la unión de los corazones, como veremos en seguida.

La benevolencia en estado perfecto recibe el nombre de *benignidad*. Es una benevolencia eficaz, que no se limita a un simple acto interior de la voluntad, sino que tiende a traducirse en obras. Cuando, de hecho, este noble sentimiento pasa a la práctica (v.gr., socorriendo al necesitado), recibe el nombre de *beneficencia*, que, a su vez, se relaciona de cerca con la *liberalidad*. Puede establecerse entre ellas la siguiente progresión ascensional: la *benevolencia* empieza a querer el bien a otra persona; la *benignidad* lo quiere eficazmente; la *beneficencia* lo realiza de hecho, y la *liberalidad* lo hace con prontitud, generosidad y esplendidez [3].

C) Amor

17. Según la versión más probable, la palabra *amor* proviene de *mama*, aludiendo a la glándula maternal que proporciona al niño su alimento. En su raíz, expresaría onomatopéyicamente el natural clamor infantil con que el niño reclama el alimento materno. La raíz *am* significa en todas las lenguas *unión;* y en vascuence la palabra *ama* significa madre.

Como quiera que sea, la palabra amor se usó originariamente para designar el amor de la madre hacia su hijo. Por eso pone Aristóteles el amor maternal como prototipo y ejemplar de todos los amores.

El amor racional se divide en amor de *benevolencia* y de *concupiscencia*, según que deseemos a alguien el bien desinteresadamente o por el provecho y utilidad que puede reportarnos a nosotros o a la persona a quien amamos. El amor de *benevolencia* es un amor absoluto; el de *concupiscencia*, un amor relativo [4].

El verdadero amor, por lo tanto, expresa o lleva consigo la benevolencia, no el egoísmo. No se puede decir, v.gr., que *amamos* los alimentos que ingerimos o el caballo que utilizamos en provecho exclusivo nuestro. Amamos a alguien, no porque esperemos de él alguna utilidad, sino benigna y desinteresadamente [5]; y cuando el amor encuentra correspondencia en el amado, se da origen a una verdadera *amistad* entre los dos.

Escuchemos a San Francisco de Sales explicando estas distinciones:

---

[3] Cf. I-II 70,3; II-II 31 y 117.

[4] Cf. I-II 26,4.

[5] De donde se sigue que, cuando se utiliza la persona amada *en provecho propio* (v.gr., para satisfacer una pasión), no hay verdadero amor, sino egoísmo repugnante. ¡Cómo se profana el verdadero concepto del amor cuando se emplea esa palabra, tan noble y elevada, para significar precisamente el sentimiento más contrario y opuesto a él, que es el de la propia satisfacción egoísta y sensual!

«El amor se divide en dos especies: amor de *benevolencia* y amor de *concupiscencia*. Por el de concupiscencia amamos una cosa según el provecho que nos reporta; por el de benevolencia la amamos en sí misma. ¿Qué es amar con benevolencia a una persona sino desearla el bien?

Si alguien a quien deseamos un bien lo posee ya, entonces le amamos por el placer y contento que sentimos de que posea dicho bien; y así se forma el amor de *complacencia*, acto de la voluntad por el que ella se une estrechamente al placer, al contento y al bien ajeno. Pero, si aquel para el cual queremos un bien no lo posee todavía, nosotros se lo auguramos, por lo que este amor se llama amor de deseo.

Cuando el amor de benevolencia se practica sin correspondencia por parte de la persona amada, se llama amor de *simple benevolencia*. Cuando se da mutua correspondencia, amor de *amistad*. La mutua correspondencia se apoya en tres puntos: es necesario que los amigos se amen; han de saber que se aman; debe existir entre ellos familiaridad y trato» [6].

D) Amistad

18. La amistad—como acabamos de ver—es un amor *correspondido*, o sea, mutuo o recíproco. Santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, señala la diferencia entre el amor y la amistad en la siguiente forma:

«No cualquier amor tiene razón de amistad, sino únicamente el amor que va acompañado de benevolencia, o sea, cuando amamos a alguien de tal forma que le deseemos algún bien. Porque, cuando amamos alguna cosa no para desearle algún bien, sino con el fin de aprovecharnos del bien que en ella hay, no tenemos amor de amistad, sino de concupiscencia, como cuando decimos que amamos el vino, el caballo u otras cosas semejantes... Pero ni siquiera la benevolencia basta para la razón de amistad; se requiere, además, que entre los dos amigos haya cierta reciprocidad o mutuo amor, porque el amigo lo es del que es amigo suyo. Esta benevolencia recíproca se funda en cierta comunicación de bienes» [7].

De modo que para la amistad se requieren dos corazones que mutuamente se amen con benevolencia y se comuniquen algunos bienes. Por eso es tan natural y espontáneo entre los amigos hacerse mutuamente algún obsequio o regalo.

El movimiento afectivo ascensional es, pues, el siguiente: primero surge la *simpatía*, aunque en plan de simple veleidad; luego sobreviene la *benevolencia*, con la que deseamos algún bien a la persona que nos es simpática; a continuación brota el *amor*, que supone los dos sentimientos anteriores, a los que añade la unión afectiva del corazón hacia la persona amada; finalmente, el amor perfecto conduce a la *amistad*, que es el amor de benevolencia con reciprocidad de afectos y comunicación de bienes.

---

[6] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.1 c.13.
[7] II-II 23,1.

E) Dilección

19. La *dilección* es una especie de amor *selectivo*, de preferencia. Por lo mismo, no todo amor es dilección, sino únicamente aquel que selecciona y escoge el bien óptimo entre todos los demás. En castellano expresamos más comúnmente este sentimiento con la palabra *predilección*.

Como la dilección es en si misma un amor perfectísimo, se aplica principalmente a las cosas más nobles y elevadas. En primer lugar—y en el sentido más propio—, a Dios; luego, a los padres, hermanos, consanguíneos y amigos muy íntimos.

F) Caridad

20. La palabra *caridad* la derivan algunos del griego χάρις (gracia, benevolencia), y otros—al parecer con mayor fundamento—del latín *carus* (cosa cara, de mucho precio). Como quiera que sea, sugiere siempre la idea de amistad, de mutuo amor entre los que se aman.

Siguiendo la etimología latina, llamamos *caras* a las cosas raras y valiosas que no pueden adquirirse sino a gran precio. La abundancia y facilidad de adquisición envilece una mercancía y la calificamos de *vil* o *barata*. Su escasez, en cambio, la hace noble y *cara*. El superlativo *carísimo* lo reservamos para expresar un amor intenso y profundo, que sólo concedemos a las personas consanguíneas o íntimos amigos.

Santo Tomás distingue entre *amor*, *dilección*, *caridad* y *amistad*, del siguiente modo:

«Hay cuatro nombres que significan de algún modo una misma realidad, a saber: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, difieren en que la *amistad*, según el Filósofo, es a modo de hábito; el *amor* y la *dilección*, a manera de acto o de pasión, y la *caridad* puede entenderse de los dos modos.

No obstante, el acto se significa diversamente por estos tres términos. El *amor* es el más común de ellos, ya que toda dilección o caridad es amor; pero no al contrario, por cuanto la *dilección* añade sobre el amor una elección precedente, como su mismo nombre indica; por lo cual la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional. La *caridad*, a su vez, añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho, como da a entender el mismo nombre» [8].

Aunque puede tener un sentido puramente natural y humano, la palabra *caridad* se reserva casi siempre para expresar el amor *sobrenatural* procedente de la gracia y de la virtud infusa del mismo nombre. Nosotros la emplearemos *siempre* en este sentido estricto y sobrenatural, o sea, para expresar el amor sobrenatural que tiene por objeto y motivo la bondad infinita de Dios. El amor a nosotros mismos o al prójimo, en cualquiera de sus manifestaciones, sola-

[8] I II 26,

mente es amor de *caridad* cuando tiene a Dios como motivo formal, o sea, cuando nos amamos o amamos al prójimo por Dios y para Dios. Pero todo esto lo veremos más despacio en el artículo siguiente.

ARTICULO 2

NATURALEZA DE LA VIRTUD DE LA CARIDAD

21. La naturaleza íntima de una cosa nos la da a conocer su *definición* cuando está bien hecha. Y aunque la definición debería ser lógicamente lo último que aprendiéramos después de haber investigado cada uno de los elementos de que consta la realidad que queremos definir, sin embargo, por razones pedagógicas de claridad y de orden, nosotros vamos a seguir el procedimiento contrario. Vamos a dar, en primer término, la definición completa y detallada de la virtud de la caridad, y a continuación examinaremos despacio cada uno de sus elementos constitutivos.

La definición suena así:

La caridad es una virtud teologal única, infundida por Dios en la voluntad, por la cual el justo ama a Dios por sí mismo con amor de amistad sobre todas las cosas y a sí mismo y al prójimo por Dios.

En esta definición están recogidos todos los elementos esenciales de la teología de la caridad. Vamos a verlo examinándola despacio palabra por palabra.

La caridad

22. La palabra *caridad* puede tomarse en diversos sentidos. Puede tener, entre otros, los siguientes significados:

a) EL AMOR ESENCIAL con que Dios se ama a sí mismo y a todas las cosas por sí mismo. Se identifica, en cierto modo, con la naturaleza misma de Dios, según la sublime expresión de San Juan: «Dios es *caridad*, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io. 4,16).

b) EL AMOR PERSONAL en el seno de la Trinidad Beatísima, o sea, el Espíritu Santo en persona. En este sentido lo usa la liturgia en el himno de Pentecostés: «Fons vivus, ignis, *caritas*...»

c) EL AMOR DE DIOS HACIA EL HOMBRE, principalmente en el orden sobrenatural, según aquello de Jeremías: «Con amor eterno *(in caritate perpetua)* te amé» (Ier. 31,3), y aquello de San Juan: «La *caridad* de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El» (1 Io. 4,9).

d) EL AMOR DE BENEVOLENCIA, con que amamos sobrenaturalmente a Dios y al prójimo por Dios. Este es el sentido en los

siguientes textos de San Pablo: «¿Quién nos separará de la *caridad* (del amor) de Cristo?» (Rom. 8,25); «Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo *caridad*..., nada soy» (1 Cor. 13,1-2); «... arraigados y fundados en la *caridad*...» (Eph. 3,17); «soportándoos los unos a los otros con *caridad*» (Eph. 4,2).

e) EL AMOR DE COMPASIÓN HACIA EL PRÓJIMO, que nos mueve a socorrerle en sus necesidades. En este sentido calificamos de *caritativas* a las personas limosneras; y la limosna misma es una obra de *caridad*.

f) EL HÁBITO SOBRENATURAL, infundido por Dios en la voluntad del hombre para producir los actos sobrenaturales de caridad de una manera connatural y sin violencia. Tal es el sentido en el siguiente texto de San Pablo: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor. 13,13).

Nosotros usamos aquí la palabra *caridad* en este último sentido, o sea, para significar la *virtud* o hábito sobrenatural de la caridad infundida por Dios en nuestros corazones (cf. Rom. 5,5).

Es una virtud

23. Es evidente que la caridad es una *virtud*, o sea, un «hábito operativo bueno» y excelente, puesto que es una buena cualidad que perfecciona la voluntad para que produzca actos sobrenaturales de amor a Dios, a nosotros mismos y al prójimo por Dios [1].

El Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, comprometió la existencia de la caridad como virtud al afirmar que los actos de caridad no procedían de un hábito infuso, sino del propio Espíritu Santo, que habita en nuestros corazones. Santo Tomás rechaza esta opinión con argumentos del todo demostrativos. Ya que, si fuera verdadera la opinión de Lombardo, el acto de caridad no sería voluntario ni meritorio, ni brotaría del alma de una manera connatural, fácil y deleitable [2].

Teologal

24. Reciben el nombre de virtudes *teologales* aquellos principios operativos con los cuales nos ordenamos directa e inmediatamente a Dios en el plano sobrenatural. Siendo estrictamente sobrenaturales, sólo Dios puede infundirlas en el alma, y su existencia únicamente puede ser conocida por divina revelación. Son virtudes *divinas* en todo el rigor de la palabra, porque versan acerca de Dios en sí mismo. Su materia propia la constituyen todos los actos que nos llevan a Dios como objeto inmediato y sobrenatural. Como virtudes, son perfecciones dadas al hombre para rectificar todos los

[1] Cf. II-II 23,3.
[2] Cf. II-II 23,2; *De caritate* a.1.

actos que pueden alcanzar y tender a Dios, como Verdad primera, Beatitud sobrenatural y sumo Bien. Por necesidad han de ser estrictamente sobrenaturales, ya que ninguna virtud natural o adquirida puede tener a Dios como objeto inmediato y sobrenatural.

Como es sabido, las virtudes teologales son tres: fe, esperanza y caridad. Las tres tienen a Dios como objeto *material*, y uno de los atributos divinos, como objeto *formal*. El objeto formal de la caridad es la *bondad divina* en sí misma considerada. Es la más excelente de las virtudes teologales (1 Cor. 13,13) y, con mayor razón, de todas las demás virtudes infusas [3]. Volveremos ampliamente sobre esto en los artículos siguientes.

Unica

25. Quiere decir que la caridad es virtud específicamente *una*, en especie átoma indivisible. Porque, aunque su objeto material lo constituyan objetos tan varios y diferentes entre sí (Dios, nosotros y el prójimo), el *motivo del amor*—que es la razón formal especificativa—es único: la divina Bondad en sí misma y como objeto de la bienaventuranza común a El, a nosotros y al prójimo [4].

De esta doctrina se desprenden consecuencias espléndidas. He aquí las principales:

1.ª El amor sobrenatural de nosotros mismos o del prójimo por Dios tiene el rango y categoría de virtud *teologal*, porque tiene siempre a Dios como *motivo formal*, aunque el objeto material sea distinto de Dios.

2.ª Cuando nos amamos a nosotros mismos o al prójimo *por algún motivo distinto de Dios* (v.gr., por simpatía natural, compañerismo, compasión de sus miserias, etc.), no hacemos un acto de *caridad sobrenatural* en el sentido estricto de la palabra, sino de una simple virtud natural o adquirida (v.gr., de filantropía, altruismo, etc.), incomparablemente inferior a la caridad. Volveremos despacio sobre este interesantísimo punto.

Infundida por Dios

26. Como virtud estrictamente sobrenatural, la caridad ha de ser necesariamente infundida por Dios, ya que el hombre jamás podría adquirirla por sus propias fuerzas. Dios la infunde juntamente con la gracia santificante, de la que es inseparable. El pecador entra en posesión de la gracia y de la caridad en el momento mismo de su justificación (por el bautismo, absolución sacramental o acto de perfecta contrición).

Al explicar esta doctrina, Santo Tomás dice que la caridad es una participación en nosotros del amor del Padre y del Hijo, que es el Espíritu Santo. He aquí sus palabras:

---

[3] Cf. I-II 62,1-4.
[4] Cf. II-II 23,5.

«Como hemos dicho, la caridad es cierta amistad del hombre con Dios fundada sobre la comunicación de la bienaventuranza eterna. Pero una tal comunicación no se funda en bienes de orden natural, sino en dones estrictamente gratuitos, según aquello de San Pablo: «El don de Dios es la vida eterna» (Rom. 6,23). De donde se sigue que la caridad excede las fuerzas de la naturaleza. Luego no puede ser natural ni adquirirse por las potencias naturales..., sino por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, *cuya participación en nosotros es la virtud de la caridad*»[5].

De la absoluta gratuidad de la gracia y de la caridad se deduce que Dios las infunde en el alma del justificado en la medida y grado que le place (cf. 1 Cor. 12,11), sin tener para nada en cuenta su capacidad o disposiciones meramente *naturales;* si bien el Espíritu Santo puede, mediante el previo influjo de una gracia *actual,* disponer sobrenaturalmente a un hombre a recibir la gracia en mayor o menor cantidad, según su divina voluntad[6]. Es éste uno de los misterios más impenetrables de la divina predestinación.

En la voluntad

27. La caridad, como hábito infuso, reside en la *voluntad,* ya que su acto es un movimiento de amor hacia el sumo Bien, y el amor y el bien constituyen precisamente el acto y el objeto de la voluntad[7].

De esta doctrina se desprende una consecuencia lógica muy importante, a saber: que el *amor sensible* no es necesario ni tiene nada que ver con la caridad sobrenatural, que es una realidad suprasensible. Escuchemos a un teólogo contemporáneo explicando esta doctrina:

«La caridad no tiene nada que ver, de suyo, con la afectividad sensitiva humana. Los sentimientos inferiores son marginales a la caridad. El bien divino los transciende inconmensurablemente.

No obstante, hay una posibilidad psicológica natural de que el amor divino afecte a nuestra sensibilidad, y es la natural redundancia de los afectos superiores sobre los inferiores[8].

Es una posibilidad cuya verificación o frecuencia no obedece a leyes fijas que se cumplan en todos por igual. Las cuatro más señalables son:

1.ª La voluntad divina, que otorga, según su alto saber y querer, las llamadas *gracias sensibles.*

2.ª La intensidad o fervor de la misma caridad.

3.ª La influencia informativa de la caridad en las virtudes morales de la sensibilidad.

4.ª La impresionabilidad psicofisiológica de las distintas personas.

Ninguna de estas causas, y menos que todas ellas la índole divina y esencialmente suprasensible de la caridad, garantiza una proporción entre la actuación real de la caridad y su repercusión sensible o sentimental. Cabe gran caridad con poco o ningún sentimiento, y gran sentimiento con

[5] II-II 24,2.
[6] II-II 24,3c et ad 1.
[7] II-II 24,1.
[8] Cf. *De verit.* q.26 a.7 ad 7.

poca y hasta con ninguna caridad. Cabe también, como dijimos, que haya una verdadera redundancia caritativa sobre nuestra pasibilidad sensitiva y emocional.

Aun en este caso, el objeto, o bien percibido por el sentimiento, es la complacencia que del espíritu rebosa a la afectividad inferior, y no el mismo bien divino, que sólo es formalmente perceptible por la voluntad divinizada por la caridad [9].

Es, por tanto, un bien muy inferior y mucho menos apreciable que el suprasensible, y, como tal, insensible de la misma caridad.

Sin embargo en su medida, es también estimable y puede servir de incentivo para la intensificación del mismo amor divino y para las obras que él reclama.

Dos peligros hay que precaver. El primero es la fácil confusión de la vehemencia sentimental natural con el fervor auténtico de la caridad. Se ha de tener muy buena cuenta con la propensión emocional de los sujetos.

El segundo es el afecto y apego excesivo a la complacencia sensible del amor divino, con menoscabo de la sobrenaturalidad y pureza divinas del mismo amor.

Todo esto va dicho de la refluencia sensible de la caridad, no del *gozo espiritual*, que es acto o efecto suyo propísimo, como más adelante explica Santo Tomás (q.28)» [10].

Por la cual el justo

28. Decimos *el justo* porque, aunque la caridad se distingue realmente de la gracia santificante, de ordinario van siempre juntas, si bien, hablando en absoluto, el mismo pecador puede hacer un acto de perfecta caridad *bajo el influjo de una gracia actual*, que tendrá por resultado la infusión de la gracia santificante y de la virtud de la caridad.

Ama a Dios por sí mismo

29. Por Dios en sí mismo se entiende la esencia divina con todos los atributos y las tres divinas personas. Pero nótese que el objeto formal de la caridad (motivo *quo* en la terminología escolástica) es Dios *en cuanto Sumo Bien;* pero no considerado como objeto de su propia y exclusiva bienaventuranza (como afirmaban los quietistas), sino en cuanto objeto *de su bienaventuranza y de la nuestra*. Lo dice expresamente Santo Tomás [11], y es preciso que sea así para que el amor de caridad entre el hombre y Dios pueda ser un amor de verdadera *amistad*, como vamos a ver en seguida. Por eso dice Santo Tomás que «si, por un imposible, Dios no fuera el bien del hombre, éste carecería de motivo para amarle» [12]. Amamos a Dios con amor de caridad en cuanto la Bondad divina, infinitamente amable en sí misma, está destinada *además* para nosotros: incoativamente en esta vida por la gracia y consumativamente en la otra

[9] Cf. CONTENSON, *De caritate, Theol. mentis et cordis* (Venecia 1700) II p.487.

[10] MARCELIANO LLAMERA, introd. a la cuestión 24 de la II-II en la *Suma Teológica*, ed. bilingüe de la BAC (Madrid 1959) p.726-27.

[11] «Bonum autem divinum, *inquantum est beatitudinis obiectum*, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, *qui est amor huiusmodi boni*, est specialis amor» (II-II 23,4).

[12] II-II 26,13 ad 3.

por la gloria. Es, sencillamente, un amor hacia Dios *como amigo*.

La virtud de la esperanza tiene el mismo objeto formal *quod* de la caridad (Dios como Sumo Bien; aunque no *sin más*, sino como Sumo Bien *arduo*, o difícil de conseguir); pero se distingue específicamente de la caridad por su *motivo formal* (objeto formal *quo*), ya que el de la caridad—como acabamos de decir—es el Sumo Bien *como objeto de su bienaventuranza y de la nuestra*, mientras que el de la esperanza es la *omnipotencia auxiliadora de Dios*, en virtud de la cual confiamos alcanzar aquel Sumo Bien a pesar de su arduidad o dificultad de adquisición [13].

Con amor de amistad

30. Esta cláusula es importantísima en la teología de la caridad. Vamos, pues, a estudiarla cuidadosamente.

Se comprende fácilmente que la caridad *fraterna*, o sea, la que existe entre unos hombres y otros, pueda tener razón de amistad, puesto que se trata de personas *semejantes* en naturaleza, dignidad, etc., que pueden amarse con mutua benevolencia y comunicarse algunos bienes en señal de mutua amistad; pero parece imposible que pueda establecerse una verdadera y propia *amistad* entre el hombre y Dios. Fallan, al parecer, todas las condiciones que requiere la amistad, a saber:

a) *La semejanza*, ya que la naturaleza divina está infinitamente por encima de la naturaleza humana.

b) *La benevolencia*, ya que a Dios ningún bien le podemos desear que no posea ya en grado infinito.

c) *La mutua correspondencia*, ya que en este mundo no podemos saber con certeza si estamos o no en gracia de Dios, o sea, si somos dignos de amor o de odio (cf. D 802). Además, la caridad debe extenderse a los mismos enemigos; luego no es de suyo amistad.

d) *La comunicación de bienes*, ya que a Dios nada podemos ofrecerle que no hayamos recibido de antemano de su propia liberalidad.

A pesar de estos inconvenientes, que, como veremos, se salvan sin dificultad, la caridad sobrenatural constituye una verdadera y propia *amistad* entre Dios y los hombres.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En multitud de textos del Antiguo y Nuevo Testamento se nos habla de la *amistad* entre Dios y los hombres. Véanse, por ejemplo, los siguientes:

«Es para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen participantes de la *amistad* de Dios» (Sap. 7,14).

«Y a través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo *amigos* de Dios y profetas» (Sap. 7,27).

«Venid, *amigos* míos, y bebed y embriagaos, *carísimos*» (Cant. 5,1).

[13] Cf. II-II 23,6 ad 3; 17,6; 23,4.

«Amo a los que me aman, y el que me busca me hallará» (Prov. 8,17).
«Vosotros sois mis *amigos*, si hacéis lo que os mando» (Io. 15,14).
«Ya no os llamo siervos..., sino *amigos*» (Io. 15,15).

b) La razón teológica. Escuchemos el profundo razonamiento de Santo Tomás:

«No cualquier amor tiene razón de amistad, sino únicamente el amor que va acompañado de *benevolencia*, o sea, cuando amamos a alguien de tal forma que le deseemos algún bien. Porque, cuando amamos alguna cosa, no para desearle algún bien, sino con el fin de aprovecharnos del bien que hay en ella, no tenemos amor de amistad, sino de concupiscencia, como cuando decimos que amamos el vino, el caballo u otras cosas semejantes... Pero ni siquiera la benevolencia basta para la razón de amistad; se requiere, además, que entre los dos amigos haya cierta *reciprocidad* o mutuo amor, porque el amigo lo es del que es amigo suyo. Esta benevolencia recíproca se funda en cierta *comunicación de bienes*.

Desde el momento, pues, que existe una comunicación de bienes entre el hombre y Dios, puesto que Dios nos hace participantes de su bienaventuranza, sobre esta comunicación es preciso que se funde una amistad. De esta comunicación habla San Pablo cuando dice: «Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con Jesucristo, su Hijo y Señor nuestro» (1 Cor. 1,9). Ahora bien: el amor que se funda sobre esta comunicación es precisamente la caridad. Luego es manifiesto que la caridad constituye una verdadera amistad entre el hombre y Dios»[14].

Antes de resolver las objeciones que apuntábamos más arriba, oigamos esta misma doctrina hermosamente expuesta por un gran comentarista de Santo Tomás:

«La amistad no es otra cosa que cierto amor de mutua benevolencia fundado sobre alguna comunicación de bienes entre los amigos. Requiere, por lo mismo, tres condiciones. Primera, que sea amor de *benevolencia*, deseando el bien del amigo por el amigo, sin buscar la propia utilidad, lo que sería amor de concupiscencia. Segunda, que el amor sea mutuo y la benevolencia *recíproca*. Tercera, que haya *comunicación de bienes*, y si faltan los bienes, haya al menos comunicación de corazones. Ahora bien: la caridad cumple estas tres condiciones, porque:

a) Por ella amamos a Dios por sí mismo, con verdadero *amor de benevolencia;* nos congratulamos de sus infinitas perfecciones, deseamos y procuramos la gloria externa de Dios, el honor, la obediencia, la exaltación de su nombre, y nos dolemos y entristecemos de las ofensas e injurias que se le hacen.

b) La caridad es *amor mutuo*, porque leemos en los Proverbios: «Yo amo a los que me aman» (Prov. 8,17); y en San Juan: «El que me ama será amado de mi Padre y yo le amaré» (Io. 14,23). Vemos, en efecto, que, por una parte, los justos, que aman a Dios, le ofrecen su corazón y todas sus cosas; por otra, Dios se entrega al justo, viene a él y establece su morada dentro de él y se deja gozar por el conocimiento y el amor con una experiencia inefable que solamente conocen los que la viven. Y, además, no sólo derrama innumerables beneficios sobre el justo, sino que se los prodiga sin límites y le inunda de ellos. Porque le da la gracia, llamándole a una participación de su propia naturaleza divina, y la caridad habitual, que tiene la primacía entre todos los demás bienes, ya que poder amar a Dios es la

[14] II-II 23,1.

gracia de las gracias y el favor de los favores. La caridad lleva consigo la garantía más clara del amor de Dios al justo, puesto que Dios, a los que ama, les hace amantes suyos. Añádase a esto que Dios, por la caridad, nos muda y transforma en sí mismo, según aquello de San Pablo: «El que se allega al Señor se hace un espíritu con El» (1 Cor. 6,17). Finalmente, derrama sobre los que le aman castas delicias e inmaculados deleites; y al inclinar su corazón hacia el hombre y poner sus delicias en estar con los hijos de los hombres, infunde en sus corazones aquella paz que el mundo no puede dar: porque los frutos de la caridad son, como atestigua San Pablo, el gozo y la paz en el Espíritu Santo (Gal. 5,22).

c) Hay, finalmente, en la caridad, verdadera *comunicación de bienes*, como aparece claro por lo que acabamos de decir. Y, además, con la caridad merecemos la futura comunicación de Dios en la patria, por la que gozaremos eternamente de Dios visto tal como es en sí mismo, a fin de que la amistad con Dios, iniciada acá en la tierra, se haga firme, inmóvil y sempiterna» [15].

Vamos a contestar ahora a las razones en contrario que hemos expuesto más arriba, recogiéndolas en forma de dificultades.

DIFICULTAD 1.ª La amistad requiere la *igualdad* o, al menos, la *semejanza* entre los amigos; porque, como dice San Jerónimo, «la amistad encuentra a los amigos iguales o los hace». Pero entre Dios y los hombres no hay igualdad ni semejanza, ni las puede haber; luego no es posible entre ellos la amistad.

RESPUESTA. Dios, mediante la gracia, ha elevado al hombre al plano de lo divino, lo ha *deificado*. Además—y ésta es la razón más sublime y profunda—, desde que el Verbo eterno se dignó hacerse hombre, la naturaleza humana quedó *divinizada* en Cristo; y al incorporarnos a Cristo por la gracia, en El, con El y por El podemos establecer una íntima y entrañable amistad con Dios. «Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con Jesucristo, su Hijo y Señor nuestro» (1 Cor. 1,9).

La encarnación del Verbo es el gran misterio por el que Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios.

DIFICULTAD 2.ª La *benevolencia*—que se requiere indispensablemente para la amistad—es imposible con respecto a Dios, ya que ningún bien le podemos desear que no posea ya infinitamente.

RESPUESTA. Por el amor de caridad manifestamos nuestra benevolencia a Dios, no deseándole algún bien que no posea, sino congratulándonos interiormente de su infinita beatitud y manifestándolo externamente con la alabanza y el deseo de que su gloria se difunda sobre todas las criaturas.

DIFICULTAD 3.ª *La mutua correspondencia* falta o puede faltar en el amor de caridad hacia Dios o el prójimo. Porque en esta vida no podemos saber con certeza si estamos o no en gracia de Dios, y no sabemos, por lo mismo, si somos ante Dios objeto de amor o de odio. Y en cuanto a la caridad hacia el prójimo, debe extenderse también a nuestros enemigos, que no nos aman, sino que nos odian. Luego la caridad no es, de suyo o necesariamente, una verdadera amistad.

---

15 GONTHIER, *Theologia mentis et cordis* (ed. Vivès, París 1875) t.2 p.595.

RESPUESTA. Para que la caridad para con Dios pueda llamarse y constituya de hecho una verdadera *amistad*, es suficiente que, por su misma naturaleza y en su estado connatural, suponga el amor de Dios y exija la mutua benevolencia. Lo cual es claro y manifiesto por dos razones: primera, porque la caridad lleva consigo la garantía de que Dios nos ama, ya que proviene precisamente del amor de Dios, que «la ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom. 5,5); y segunda, porque la caridad, por su propia naturaleza, supone la gracia santificante y de ella dimana como virtud infusa. Y aunque es cierto que se puede hacer un acto de caridad sin poseer la gracia *habitual*, no es posible hacerlo sin una gracia *actual* proveniente de Dios; luego la caridad supone siempre, necesariamente, el amor de Dios conservando la gracia *habitual* o infundiéndonos la gracia *actual* para recuperar la habitual. Es, pues, imposible que el hombre pueda realizar un acto de verdadera caridad sobrenatural sin que nos haya precedido y adelantado la benevolencia de Dios hacia nosotros, ya que nunca podríamos amar a Dios con amor sobrenatural sin que previamente nos diera El, por puro amor o misericordia, la capacidad misma para amarle. Por eso dice la Sagrada Escritura que Dios siempre nos precede en el amor: *Ipse prior dilexit nos* (1 Io. 4,10 y 19).

En cuanto a la caridad para con el prójimo, no se compromete tampoco la naturaleza amigable de la misma porque a veces tenga que recaer sobre un enemigo que nos odia. Ya que, al amar al prójimo con amor de caridad, a quien amamos en realidad es al mismo Dios, que es *siempre* el motivo formal de la caridad, cualquiera que sea el objeto material sobre el que recaiga. Esto hace, precisamente, que la caridad sea virtud *teologal*, incluso cuando amamos al prójimo o a nosotros mismos por Dios. De donde se sigue que la amistad de la caridad se extiende incluso a nuestros enemigos, a quienes amamos en orden a Dios, que nos devuelve siempre amor con amor [16].

DIFICULTAD 4.ª Con relación a Dios no es posible la mutua *comunicación de bienes*, porque a Dios nada podemos darle como cosa propia, ya que todo cuanto somos y tenemos lo hemos recibido del mismo Dios.

RESPUESTA. El hecho de que todo cuanto somos y tenemos sean dones recibidos de Dios no es obstáculo para que se los devolvamos con todo el afecto de nuestro corazón como si fueran bienes propios. En todo caso, cuando no es posible por parte de un amigo indigente la comunicación de bienes, basta para salvar la amistad que no se interrumpa la comunicación de los corazones.

Sobre todas las cosas

31. Lo prescribe así la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo» (Lc. 10,27; cf. Deut. 6,5.) Esa totalidad de afecto con que se ha de amar a Dios significa que no se puede amar a ninguna otra cosa más que a Dios, ni tanto como a Dios. Por eso el pecado mortal—por el que el pecador prefiere

[16] Cf. II-II 23,1 ad 2.

algún bien creado al Bien sumo—es un desorden monstruoso contra la divina caridad, que la destruye totalmente.

Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

Y a sí mismo y al prójimo

32. Son los otros dos objetos a que se extiende la *materia de la caridad*: nosotros mismos y el prójimo. Entre ellos, como veremos, ocupa el primer lugar el amor que nos debemos a nosotros mismos, que debe ser el modelo y el ejemplar del amor que hemos de tenerle al prójimo.

Por Dios

33. Es el motivo *formal* de la caridad en todos sus aspectos y manifestaciones. La razón de amarnos a nosotros mismos y al prójimo con amor de caridad ha de ser siempre Dios; o sea, la *divina bondad en sí misma y como objeto de nuestra común bienaventuranza*. Sin esto, la caridad, en cuanto tal, desaparece, para dar paso a una simpatía o amor puramente natural y humano.

Comentando estos dos últimos puntos, escribe el docto y piadoso Contenson:

«La misma caridad ama a Dios y al prójimo; una misma virtud cumple un doble precepto y, al hacerlo, cumple toda la ley y los profetas, porque el fin de la ley es el amor. «Estos dos amores—dice San Gregorio Magno—son dos anillos, pero una sola cadena; dos acciones, pero una sola virtud; dos obras, pero una sola caridad; dos méritos ante Dios, pero es imposible encontrar el uno sin el otro». Intima e inviolable ha de ser la amistad entre los cristianos, ni ama de verdad a Dios el que no ama a su prójimo, porque —como dice San Lorenzo Justiniano—«el amor de Dios engendra el amor del prójimo y el amor del prójimo enciende el amor de Dios. Y por esto quiso Dios al principio formar a un único hombre del cual procedieran todos los demás, para que se amaran todos como hermanos». En realidad no ama por caridad a su prójimo el que no le ama por Dios. Luego el que llevado de desordenado amor al prójimo realiza algo contra Dios, no le ama por caridad, sino por propia concupiscencia; más aún, ni siquiera le ama, porque no le desea los verdaderos y eternos bienes. Luego sólo entre los justos y santos puede establecerse una verdadera y sólida amistad, porque sólo ellos se desean el verdadero bien y con íntimo, fuerte, suave y constante sentido de amor...

Pues como las cosas sean así, amado lector, si amas a Dios, ama también a tus hermanos nacidos del mismo Padre, creados por el mismo Dios, discípulos de su misma ley, redimidos con la misma sangre de Cristo, comensales del mismo convite eucarístico, coherederos de la misma gloria, miembros del mismo cuerpo. Imita la natural solidaridad de los miembros y articulaciones del cuerpo... Si una espina se clava en el pie, la cabeza se mueve, los ojos miran, las piernas se curvan, las manos acuden, todo el cuerpo se contrae, todos y cada uno de los miembros hacen lo que pueden para extraer la espina que se clavó en el miembro más bajo y pequeño... Luego si somos miembros del mismo cuerpo, si reconocemos a Cristo como cabeza de todos, amémonos todos, trabajemos por todos. ¡Dichosa y feliz

concordia de la caridad fraterna, que da a los otros lo que tiene y recibe de los otros lo que no tiene! ¡Qué útil es la caridad, que hace suyas las cosas ajenas y congratulándose con los demás encuentra en ellos lo que no tiene de sí! Con razón dice San Gregorio Magno: «Lo que es tuyo por el trabajo, es mío por el amor» [17].

ARTICULO 3

EXCELENCIA DE LA VIRTUD DE LA CARIDAD

34. La caridad es la reina de las virtudes cristianas, la más excelente de todas. No solamente por su propia bondad intrínseca (es la que más nos une con Dios), sino porque sin ella no puede existir ninguna otra virtud infusa, si exceptuamos la fe y la esperanza *informes*, o sea, destituídas de vida y valor sobrenatural.

En este artículo hablaremos de la excelencia intrínseca de la caridad. En el siguiente examinaremos la función que le corresponde en relación con las demás virtudes infusas.

Vamos a establecer, ante todo, la doctrina fundamental en forma de conclusión.

Conclusión. La caridad sobrenatural es la más excelente de todas las virtudes. (Doctrina cierta y común.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice expresamente con toda claridad y precisión. Citaremos tan sólo algunos textos:

«Los fariseos, oyendo que había hecho enmudecer a los saduceos, se juntaron en torno a El, y le preguntó uno de ellos, doctor, tentándole: Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. *Este es el más grande y el primer mandamiento.* El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. *De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas*» (Mt. 22,34-40).

«El amor es el cumplimiento de la Ley» (Rom. 13,10).

«Pero, por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección» (Col. 3,14).

«El fin del Evangelio es la caridad de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera» (1 Tim. 1,5).

«Si, hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiese toda mi hacienda y entregase mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha» (1 Cor. 13,1-3).

«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor. 13,13).

No cabe hablar de manera más clara y rotunda.

---

17 CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, ed. Vivès (París 1875) t. 3 p. 606-607.

b) Los Santos Padres. Tienen casi todos ellos páginas hermosísimas en torno a la primacía de la caridad sobre todas las demás virtudes. Pero nadie como San Agustín habló de ella con mayor profundidad y abundancia. Según él, todas las virtudes y todas las obras buenas que de ellas proceden hay que referirlas a la caridad, al sumo amor de Dios:

«Me parece—dice—que la definición breve y verdadera de la virtud es la siguiente: el orden del amor» [1].

Y en otro lugar:

«Afirmaría que no hay nada absolutamente que sea virtud a no ser el supremo amor de Dios. Porque las obras pertenecientes a las cuatro virtudes cardinales se llaman virtuosas, a mi parecer, por el afecto de amor que las acompaña. Y así podemos decir que la *templanza* es el amor de Dios que se conserva íntegro e incorrupto; la *fortaleza* es el amor de Dios soportando fácilmente todas las cosas; la *justicia* es el amor que sirve a sólo Dios y ordena a esta finalidad todas las demás cosas que están sujetas al hombre; la *prudencia*, en fin, es el amor de Dios que sabe discernir las cosas que le ayudan a ir a Dios de las que podrían apartarle de El» [2].

«Por lo tanto, hermanos—añade en otro lugar—, buscad la caridad... Porque ella es la que tolera las adversidades, modera las prosperidades, resiste las fuertes pasiones, practica con alegría las buenas obras, es firmísima en la tentación, amplísima en la hospitalidad, gozosísima entre los verdaderos hermanos, pacientísima entre los falsos. Es agradable en Abel en su sacrificio, segura en Noé durante el diluvio, fidelísima en Abrahán en las peregrinaciones, benignísima en Moisés entre las injurias, mansísima en David en las tribulaciones... Es libre en Pablo para argüir, humilde en Pedro para obedecer; humana en los cristianos para confesar la fe, divina en Cristo para perdonar» [3].

c) La razón teológica. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás:

«Puesto que los actos humanos son buenos en tanto que se ajusten a la regla que les conviene, es necesario que la virtud humana, principio de los actos buenos, consista en alcanzar la regla de los actos humanos. Ahora bien: hay una doble regla de los actos humanos—como ya dijimos—, a saber: la razón humana y Dios. Pero Dios es la regla primera, por la cual debe regularse la misma razón humana; y por eso las virtudes *teologales*, que se relacionan directamente con la regla primera, puesto que su objeto es el mismo Dios, son más excelentes que las virtudes morales o intelectuales, cuya regla es la razón humana. Y entre las virtudes teologales será más excelente aquella que alcance más profundamente a Dios, ya que siempre es más grande lo que es por sí mismo que lo que es por otro.

Ahora bien: la fe y la esperanza alcanzan o se refieren ciertamente a Dios, pero en tanto que de El proviene a nosotros el conocimiento de la verdad y la posesión del bien; la caridad, en cambio, alcanza al mismo Dios para descansar en El, y no porque de El nos provenga alguna cosa. Esta es la razón por la que la caridad es más excelente que la fe y la esperanza y, por consiguiente, que todas las demás virtudes» [4].

---

[1] *De civitate Dei* l.15 c.22: ML 41,467.
[2] *De moribus Ecclesiae catholicae* l.1 c.15 n.25: ML 32,1322.
[3] *Serm.* 359 (al.39 de temp.) n.3: ML 39,1534.
[4] II-II 23,6.

En otros lugares de la *Suma Teológica* completa Santo Tomás esta doctrina enseñando que «no puede haber ninguna verdadera virtud sin la caridad», ni siquiera un «acto perfectamente bueno, puesto que le falta la debida ordenación al último fin» [5]. La caridad, en efecto, es la virtud que «ordena el acto de todas las demás virtudes al último fin; y, según esto, da la *forma* (el alma, la vida) a los actos de todas las demás virtudes, y por eso se dice de ella que es la *forma* de todas las virtudes» [6]. La caridad, además, se compara al *fundamento* (de un edificio) y a la *raíz* (de una planta), «en cuanto que sustenta y nutre a todas las demás virtudes»; y se la llama también *fin* de las otras virtudes, «en cuanto que ordena todas las demás virtudes a su propio fin»; y, finalmente, recibe el nombre de *madre* de todas ellas, porque «a semejanza de la madre, que concibe en su seno por obra de otro, la caridad, al apetecer el último fin, concibe el acto de las demás virtudes *imperándolo*, o sea, ordenándolo al último fin» [7].

Hay que tener en cuenta, además, que—como explicaremos ampliamente en su lugar—el *mérito* sobrenatural de nuestros actos se mide *esencialmente* por la caridad; de tal suerte que los actos de las demás virtudes no dicen relación al mérito *esencial* de la vida eterna sino en cuanto movidos o imperados por la caridad [8]. Por eso, «la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad», y sólo «en cierto sentido» en las demás virtudes [9].

La mayor excelencia de la caridad con relación a las otras dos virtudes teologales—y, por consiguiente, con relación a todas las demás virtudes—aparece clara, también, si se tiene en cuenta que la fe y la esperanza, aunque se refieren al mismo Dios, importan cierta *distancia* de su propio objeto, ya que la fe es *de lo que no vemos*, y la esperanza *de lo que no poseemos*. En cambio, el amor de caridad se refiere a *lo que ya poseemos*, puesto que, por el amor, el amado está en cierto modo en el amante y el amante es llevado por el afecto a la unión con el amado; por eso dice San Juan que «el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io. 4,16) [10].

Finalmente, la caridad es la única virtud eterna (1 Cor. 13,8), la única que conservará en el cielo su propia intrínseca naturaleza, aunque en grado perfectísimo de intensidad. La fe y la esperanza desaparecerán al sobrevenir la visión intuitiva y la posesión del mismo Dios. Y las virtudes morales no existirán tampoco en lo que tienen de *material*—porque ya no habrá pasiones desordenadas que encauzar—, sino sólo en lo *formal* de las mismas, o sea, en cuanto que la naturaleza de los bienaventurados será rectísima en orden a todas las cosas. La caridad, en cambio, permanecerá eternamente

5 II-II 23,7c et ad 1.
6 II-II 23,8.
7 II-II 8 ad 2 et 3.
8 I-II 114,4. Esta doctrina es de enorme importancia práctica, como veremos en su lugar.
9 II-II 184,1c et ad 2.
10 I-II 66,6.

en el cielo *numéricamente la misma que acá en la tierra*, aunque en grado sublime de incandescencia [11].

Es muy interesante la doctrina que expone Santo Tomás al contestar a la objeción de que, siendo el entendimiento potencia más noble que la voluntad—puesto que la dirige en sus actos—, parece que la fe, que reside en el entendimiento, ha de ser más excelente que la caridad, que tiene su asiento en la voluntad. He aquí la respuesta:

«La operación intelectual consiste en asimilar la cosa conocida introduciéndola en el entendimiento; por eso la nobleza de la operación intelectual se mide según la capacidad del entendimiento. En cambio, la operación de la voluntad, lo mismo que la de cualquier virtud apetitiva, consiste en la inclinación o tendencia apetitiva hacia la cosa apetecida. Por lo mismo, la dignidad de la operación apetitiva se toma de la nobleza de la cosa apetecida.

De esto resulta que las cosas inferiores al alma (v.gr., las cosas materiales) están en ella de modo más noble y excelente que en su propia realidad (pues el entendimiento, al conocerlas, las ha elevado al plano intelectual, superior de suyo al material); mientras que las cosas superiores al alma (v.gr., Dios, los ángeles) son más nobles en sí mismas que tal como están en el alma (pues el alma, al conocerlas, las ha *achicado* a su inferior capacidad *humana*). De donde hay que concluir que, con relación a las cosas inferiores a nosotros, es mejor el conocimiento que el amor, y por eso son más excelentes las virtudes intelectuales que las morales; pero con relación a las cosas superiores a nosotros, principalmente con relación a Dios, es mejor el amor que el conocimiento. Luego la caridad es más excelente que la fe» [12].

35. **Corolario.** De esta magnífica doctrina se desprenden muchas consecuencias prácticas. He aquí algunas de las más importantes:

1.ª Luego la caridad vale infinitamente más que cualquiera de las demás virtudes, y, por lo mismo, en conflicto con cualquier otra (v.gr., con la obediencia), *si no se pueden armonizar las dos*, ha de prevalecer siempre la caridad. Hay innumerables ejemplos en las vidas de los santos.

2.ª «Es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parezca que no hace nada, que todas esas otras obras juntas» [13].

3.ª Luego es un gran error preferir las virtudes *intelectuales* (sabiduría, entendimiento, ciencia, prudencia y arte), o las llamadas virtudes *activas*, a cualquier acto de verdadera caridad, por pequeño que sea [14].

---

[11] I-II 67,1-6.
[12] II-II 23,6 ad 1. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(Nota del autor.)*
[13] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* 29,2.
[14] Cf. I-II 66.

ARTICULO 4

La caridad con relación a las demás virtudes

Acabamos de hacer en el artículo anterior algunas insinuaciones acerca del valor de la caridad con relación a las demás virtudes infusas y sobre la función orientadora que ejerce sobre todas ellas, ordenándolas al último fin. Vamos ahora a sistematizar más despacio esta doctrina tan básica y fundamental.

Dos son las cuestiones más importantes que es preciso examinar, a saber: *a)* si puede existir alguna verdadera virtud sin la caridad; y *b)* si la caridad es la *forma* de todas las virtudes [1]. Vamos a estudiarlas con el cuidado y atención que se merecen.

A) Si puede existir alguna verdadera virtud sin la caridad

Para resolver con toda claridad y precisión este problema es preciso examinar dos cosas muy importantes, a saber: cuál es el *fundamento de la moralidad* de los actos humanos, y la diferencia esencial que existe entre la moralidad puramente *natural*, o filosófica, y la moralidad *sobrenatural*, o teológica [2]. Al final sacaremos algunas consecuencias prácticas.

a) Fundamento de la moralidad de los actos humanos

36. Prescindiendo, por no venir a nuestro caso, de las innumerables teorías inventadas por los filósofos contrarios a la doctrina católica, dos son las fórmulas propuestas por los teólogos católicos en torno al fundamento de la moralidad de los actos humanos. Helas aquí:

1.ª El principio objetivo que sirve de fundamento a la moralidad de los actos humanos es *su conformidad con la naturaleza racional adecuadamente considerada.*

2.ª Consiste en *la conformidad de esos actos con el último fin.*

Aunque a primera vista estas fórmulas parecen muy distintas entre sí, en realidad coinciden substancialmente. Santo Tomás, de hecho, las emplea indistintamente en diferentes lugares de sus obras. Véanse, por ejemplo, los siguientes textos:

«Para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado» [3].

«La bondad de la voluntad depende de la intención del fin. Ahora bien: el fin último de la voluntad humana es el Sumo Bien, que es Dios. Se requiere, por consiguiente, para la bondad de la voluntad humana, que se ordene al Sumo Bien, esto es, a Dios» [4].

La razón de la equivalencia de estas fórmulas es porque, según la mente del Angélico Doctor, «la naturaleza no es otra cosa que la

---

[1] Cf. II-II 23,7-8.
[2] Cf. Cardenal Van Roey, *De virtute caritatis* (Mechliniae 1929) q.2 c.1.
[3] I-II 27,1.
[4] I-II 19,9.

razón del arte divino, impreso en las cosas, por la cual se mueven las mismas cosas hacia un fin determinado»[5]. La naturaleza humana, especialmente, no es otra cosa que un principio de operaciones dado al hombre por Dios en orden al fin último. Por lo mismo, todo acto conveniente a la naturaleza humana *adecuadamente considerada* (o sea, habida cuenta de su elevación al orden sobrenatural, ya que no se da actualmente en el género humano el estado de *naturaleza pura)* está proporcionado al último fin; y, al contrario, todo acto conforme con el último fin es conveniente también a la naturaleza.

Por consiguiente, un hombre es bueno y son buenas sus acciones cuando están acordes con la naturaleza humana y con el fin último a ella señalado por el mismo Dios. Pero adviértase que para determinar la regla o norma de acción se ha de atender a la naturaleza humana considerada *en su totalidad*, y no sólo a una de sus facultades por separado. Y así, por ejemplo, el placer venéreo está en armonía con la facultad generativa considerada en sí misma, pero no siempre es conforme a la naturaleza racional del hombre considerada en su conjunto, sino únicamente cuando se ajusta al recto orden de la razón, o sea, en legítimo matrimonio.

Para determinar más en concreto esta norma general, hay que recordar aquí las llamadas *fuentes* o *principios inmediatos de moralidad*. Son los elementos o factores que hay que examinar para determinar si un acto humano es conforme u opuesto a la norma de la moralidad y en qué grado o medida. Estos elementos son tres: el *objeto*, el *fin* y las *circunstancias*. Escuchemos a Santo Tomás:

«En la acción humana puede considerarse una cuádruple bondad. Una *genérica*, en cuanto es un acto; porque cuanto tiene de acción y de entidad, tanto tiene de bondad, como es sabido[6]. Otra bondad *específica*, derivada del *objeto* conveniente. La tercera, una bondad *accidental*, debida a las *circunstancias*. Cuarta, la bondad del *fin*, constituída por una relación a la causa misma de la bondad»[7].

Por el *objeto* de un acto entendemos aquello a que tiende por su propia naturaleza y constituye su aspecto moral primario (v.gr., la limosna tiende de suyo a socorrer al necesitado); por *fin*, el objetivo que el agente persigue al obrar; y por *circunstancias*, aquellos aspectos morales que se presentan como accesorios del aspecto primario (lugar, modo, medios empleados, etc.). Para poner un ejemplo concreto, imaginemos que un ladrón substrae del cepillo de una iglesia la cantidad que necesita para embriagarse en la taberna. El *objeto* de su acto de robo es la cantidad robada; el *fin*, la futura embriaguez; *circunstancia* especial que rodea al acto es el lugar sagrado donde comete su fechoría.

Para que un acto sea moralmente bueno es preciso que lo sea

---

[5] *In II Phys.* lect. 14.

[6] Esta bondad genérica es puramente *ontológica*, no moral; por eso no nos interesa aquí. Se la encuentra en toda acción por el mero hecho de ser acción (aunque sea mala y pecaminosa: ya que, ontológicamente hablando, una acción es un *ser*, y el *ser* se identifica con el *bien*: *bonum et ens convertuntur*. *(Nota del autor.)*

[7] I-II 8,14.

en ese triple aspecto: por su objeto, por su fin y por las circunstancias que le rodean. La razón es porque el bien ha de serlo en toda su integridad, mientras que para el mal basta cualquier defecto o fallo. Escuchemos de nuevo a Santo Tomás:

«Nada impide que a una acción que tenga alguna de las susodichas bondades le falte alguna otra. Y así puede acontecer que una acción buena por su *objeto* o por sus *circunstancias* sea ordenada a un *fin* malo, o al contrario. No será, sin embargo, acción buena absolutamente si todas estas bondades no se concentran en ella; porque el bien resulta de la integridad de sus causas, y el mal, de cualquier defecto o fallo» [8].

Y así, por ejemplo, dar una limosna es, de suyo, un acto bueno; pero darla con bienes ajenos es un acto malo, por la *circunstancia* de utilizar lo ajeno contra la voluntad de su dueño; y darla con bienes propios, pero únicamente por ostentación y vanidad, es también un acto malo, por el *fin* torcido con que se ha practicado la limosna.

Estos principios que rigen la bondad moral de los *actos* humanos se aplican también a los hábitos o *virtudes* morales, de las que proceden los actos buenos o virtuosos. Cada una de esas virtudes tiene un fin propio e inmediato (v.gr., el fin propio e inmediato de la limosna es socorrer al prójimo necesitado), más allá del cual no puede ir *por sí misma*. Pero, como quiera que para la perfecta razón de virtud los fines particulares e inmediatos han de subordinarse al *último fin absoluto*, síguese que puede darse el caso de una virtud moral que produzca su propio acto de una manera perfectísima, sin que pueda hablarse de *verdadera virtud* en el sentido pleno de la palabra, por faltarle su ordenación al *último fin* absoluto, que es Dios. Y como sólo la caridad tiene por objeto el *último fin* en sí mismo, síguese que sólo bajo la influencia de la caridad pueden ser *perfectas* las virtudes. Sin la ordenación de los actos virtuosos al último fin, realizada por la caridad, no puede darse, por consiguiente, ningún acto *perfectamente* virtuoso.

A esta misma conclusión llegaremos sin esfuerzo al examinar la diferencia esencial que existe entre la moralidad puramente *natural* o filosófica y la moralidad *sobrenatural* o teológica.

b) Diferencia esencial entre la moral natural y la sobrenatural

37. Si lo hubiera querido así, Dios hubiera podido crear al hombre en estado de *naturaleza pura*, o sea, no elevada por la gracia al orden sobrenatural. En ese estado puramente hipotético—que no coincide con la realidad histórica, dada la elevación de todo el género humano al orden sobrenatural—, el hombre hubiera tenido un último fin puramente *natural*, esencialmente distinto del último fin estrictamente *sobrenatural* al que está destinado en el orden establecido actualmente por la divina Providencia.

En el estado de *naturaleza pura*, el *último fin* del hombre hubiera consistido en cierta unión *natural* con Dios, en la que hu-

---

[8] I-II 18,4 ad 3.

biera encontrado el hombre su máxima felicidad natural. Esta unión se hubiera realizado por el conocimiento y el amor puramente *naturales*, o sea, por un conocimiento abstracto y analógico (imperfectísimo, como se ve) extraído de la consideración de las criaturas como *hechura* del Creador, del que se seguiría un amor *natural* hacia Dios en cuanto Creador; no en cuanto Padre y Amigo, ya que el hombre no hubiera sospechado siquiera que pudiera establecer con Dios relaciones filiales o de verdadera amistad. Nada de gracia santificante, ni de virtudes infusas, ni de visión beatífica después de la muerte. La máxima virtud que el hombre hubiera ejercitado en ese estado hubiera sido la *religión natural*, o sea, el culto de Dios en cuanto Creador. Nada de fe, ni esperanza, ni caridad; pues siendo estas virtudes estrictamente sobrenaturales, que tienen por objeto inmediato a Dios tal como es en Sí mismo, no tienen virtudes equivalentes en el orden puramente natural.

En la hipótesis de *naturaleza pura*, la actividad moral, en cuanto que es camino para el término, hubiera estado ordenada connaturalmente al último fin. No haría falta la influencia de alguna otra virtud orientadora hacia el último fin. Cualquier acto bueno y honesto lo estaría por sí mismo, sin más. Ciertamente que la virtud natural más importante, la *religión*—cuyo objeto inmediato es el *culto* de Dios—, podría imperar el acto de cualquier otra virtud (v.gr., de la beneficencia), ordenándolo al culto de la divinidad y añadiéndole, por lo mismo, esta segunda y excelente moralidad; pero este imperio de la religión—o de cualquier otra virtud imperante—no orientaría ese acto virtuoso hacia el último fin natural, toda vez que ya lo estaba *por sí mismo* en cuanto acto virtuoso y honesto.

En el orden *sobrenatural* de la gracia y de la gloria ocurren las cosas de modo muy distinto. Las virtudes *morales* infusas no tienen por objeto el último fin sobrenatural, sino los *medios* para mejor conseguirlo. Y la fe y la esperanza, aunque tienen por objeto inmediato al mismo Dios, no lo tienen tampoco en cuanto *último fin sobrenatural*, sino como principio de donde nos viene el conocimiento de la Verdad sobrenatural y el auxilio omnipotente para alcanzar el Sumo Bien. Sólo la caridad tiene por objeto directo e inmediato al mismo Dios precisamente como Sumo Bien y como *último fin sobrenatural*. Por consiguiente, sólo bajo el imperio o la influencia de la caridad pueden ordenarse las demás virtudes infusas, incluídas la fe y la esperanza, al último fin sobrenatural. Y como quiera que el hombre tiene obligación de proponerse en todos sus actos, explícita o implícitamente, el último fin sobrenatural, so pena de salirse del orden moral y cometer un pecado, síguese que, sin el imperio o influjo de la caridad, ninguna virtud humana ni infusa puede ser perfecta.

¿Quiere decirse con esto que un hombre desprovisto de caridad sobrenatural (o sea, en pecado mortal) está incapacitado para la virtud y le es imposible practicar un solo acto virtuoso?

Claro está que no. Aun sin la caridad se puede practicar algún

acto bueno y honesto (v. gr., de beneficencia, de compasión, de paciencia, etc.), pero siempre en el plano meramente *natural* y humano. El hombre desprovisto de la gracia y de la caridad está absolutamente imposibilitado para practicar cualquier acto *sobrenatural*, por mínimo e insignificante que sea. Necesita para ello estar en posesión de la gracia y de la caridad, o, al menos, recibir el impulso de una *gracia actual* estrictamente sobrenatural. Sin este requisito sobrenatural, el pecador está tan imposibilitado para hacer un acto de virtud sobrenatural como el ciego para ver o el paralítico para andar. No puede salir por sí mismo de la esfera de moralidad puramente natural y humana. Y como el género humano ha sido elevado por Dios al orden sobrenatural de la gracia y la gloria, y no existe para el hombre un fin último puramente natural, sino estrictamente *sobrenatural* (la visión beatífica), síguese que ninguna virtud humana o puramente natural puede ser *perfecta* (por muy intenso y heroico que sea su acto), ya que le falta nada menos que la orientación *al fin sobrenatural*, que constituye, como ya hemos visto, el fundamento mismo de la moralidad de los actos humanos.

«Esto no significa—advierte a este propósito el P. Noble—que las virtudes morales naturales carezcan de valor. Un incrédulo y hasta un creyente que no viva de la caridad por estar en pecado mortal pueden cumplir actos moralmente buenos. Hay paganos que son justos y equitativos, moderados en sus ambiciones, fieles a su palabra, hombres de corazón y de conciencia. Y hay cristianos que desobedecen habitualmente ciertas leyes divinas positivas, como la de la asistencia a misa los domingos, y que, por lo demás, son serviciales, probos, buenos ciudadanos, esposos fieles y padres ejemplares. En el primer caso, las virtudes son reales y ordenan positivamente la conducta, pero les falta la fe y la caridad. En el segundo, la fe se suma a las virtudes naturales para reforzar la práctica moral; pero les falta la caridad para que sus almas tengan su raíz en el amor del soberano Bien. Este amor del soberano Bien sobrepuja al amor de un bien particular, aunque sea la práctica de la justicia y de todas las virtudes naturales. Por esto, tratándose de la conquista de este Bien supremo, sólo aparecerán como virtudes verdaderas y provechosas las que miran a ese Bien y aseguran su posesión, es decir, la caridad y las virtudes sobrenaturales derivadas de ella. El verdadero sabio no es el que se encierra en el marco de su especialidad, sino el que busca los principios y las fuentes; así también el verdadero virtuoso no es aquel que limita su ambición moral a ciertos actos en sí mismos excelentes, sino el que cumple éstos y otros actos orientándolos hacia la beatitud suprema de la visión de Dios, esperanza y deseo de la caridad» [9].

De manera que sin la caridad sobrenatural puede darse algún acto bueno y virtuoso en el orden puramente humano o natural. Pero ni siquiera en ese plano puramente humano o natural puede darse un acto de virtud *perfecta*, porque siempre le faltará su ordenación al fin último sobrenatural, que únicamente podría proporcionarle la virtud de la caridad [10]. La vía natural no conduce ni puede conducir al término sobrenatural. El orden moral *natural*

[9] P. NOBLE, O. P., *La amistad divina* c.20 n.1.
[10] Cf. II-II 23,7c et ad 1.

está proporcionado a la naturaleza en cuanto tal y sería suficiente para alcanzar el último fin *natural* si el hombre no hubiera sido elevado al orden sobrenatural; pero es del todo desproporcionado y carece en absoluto de aptitud para conducir al fin último sobrenatural, que consiste en la inefable participación de la vida misma de Dios mediante la visión beatífica y el amor y goce fruitivo que de ella se derivan.

c) Consecuencias prácticas

De estos principios que acabamos de sentar se deducen muchas consecuencias prácticas de gran alcance en la vida cristiana. Vamos a recordar dos de las más importantes.

1.ª No deben desestimarse, pero tampoco valorarse demasiado las virtudes naturales o humanas.

38. Modernamente se ha puesto de moda una sobreestima francamente exagerada de las llamadas virtudes naturales o adquiridas. Con celo e ímpetu apostólicos dignos de mejor causa, no faltan «moralistas» que claman día y noche por una revalorización de la «moral natural» como remedio de todos los males que aquejan a la pobre humanidad de nuestros días. «Es inútil tratar de ser cristiano si ni siquiera se es honrado». Y, consecuentes con ese principio—verdadero en sí mismo, pero completamente desorbitado en sus aplicaciones—, se dedican a ensalzar la moral *natural*—«menos golpes de pecho y más honradez en los negocios», etc., etc.—, sin caer en la cuenta de que quizá sea peor el remedio que la enfermedad, pues con ello se desvalorizan las virtudes sobrenaturales —cuyo fomento sería el medio más eficaz para conseguir al mismo tiempo el incremento de la moralidad natural y humana—y se incurre en un *naturalismo* de la peor ley, enteramente al margen, cuando no completamente de espaldas, al fin último sobrenatural.

Es preciso reaccionar enérgicamente contra esta desviación doctrinal, que podría conducir a resultados muy funestos. No deben desestimarse las virtudes puramente naturales o adquiridas. Al contrario, deben fomentarse por todos los medios a nuestro alcance, puesto que pueden y deben prestar un gran servicio a las mismas virtudes sobrenaturales. No porque el orden sobrenatural reciba o pueda recibir alguna influencia *directa* e *intrínseca* del orden natural—lo que es completamente erróneo y herético [11], pero sí *indirecta* y *extrínsecamente* en relación a la *materia* de los actos virtuosos. Es indudable, por ejemplo, que la virtud infusa de la *sobriedad* podrá realizar sus actos sobrenaturales con mucha mayor facilidad y desembarazo en un sujeto naturalmente sobrio y moderado que en otro acostumbrado a la embriaguez y la crápula. Las virtudes

[11] Tal es el error de los *pelagianos* y *semipelagianos*, repetidas veces condenados por la Iglesia (cf. D 101-108 129-142 174-200, etc.). El orden natural no tiene proporción alguna con el orden sobrenatural. Hay entre los dos una distancia infinita. Están colocados en dos *planos completamente distintos*, de suerte que el plano puramente natural jamás podrá alcanzar el plano sobrenatural por mucho que se intensifique y desarrolle.

naturales pueden prestar un gran servicio a las sobrenaturales, no de una manera directa o inmediata, pero sí indirecta y mediata, en cuanto que *remueven los obstáculos naturales* para el ejercicio fácil y expedito de los actos sobrenaturales procedentes de las virtudes infusas.

Foméntense, pues, enhorabuena las virtudes naturales o adquiridas. Pero no se las sobreestime exageradamente, concediéndoles un valor y una importancia que no tienen. *En el orden sobrenatural, o sea, en función del fin último y supremo del hombre, las virtudes naturales no tienen valor alguno,* por muy intensos y heroicos que sean los actos con ellas realizados. Esta doctrina es tan cierta y segura que consta *expresamente* en las mismas fuentes de la divina revelación. Valga por todos el siguiente texto, claro y terminante, del apóstol San Pablo:

«Si, hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase los montes, *si no tengo caridad, no soy nada.* Y si repartiese toda mi hacienda y entregase mi cuerpo al fuego, *no teniendo caridad, nada me aprovecha*» (1 Cor. 13,1-3).

No cabe hablar de manera más clara y rotunda. Y nótese que el apóstol San Pablo emplea la palabra *caridad* en su sentido estrictamente *sobrenatural*—no como sinónima de beneficencia natural o amor compasivo al prójimo, como parecen interpretar algunos «naturalistas» modernos—, puesto que advierte expresamente que, «si repartiera toda su hacienda» e incluso «entregase su cuerpo a las llamas» en servicio del prójimo, nada absolutamente le aprovecharía sin la *caridad;* o sea, sin la virtud *sobrenatural* del mismo nombre, ya que en plan de caridad *natural* no se puede ir más lejos que entregar toda la hacienda y la misma vida en servicio del prójimo.

Con razón el insigne cardenal Mercier lanzaba ya hace años este grito de alarma en una de sus mejores obras pastorales: «¡Basta de filosofía! ¡Basta de moral natural!» [12]. Muchos moralistas modernos, en efecto, parece que no tienen otra preocupación que la de convertirse en panegiristas de las virtudes *naturales,* con mengua y menoscabo de las virtudes *cristianas,* que son únicamente las sobrenaturales e infusas.

2.ª Importancia y necesidad de rectificar la intención en nuestros actos virtuosos orientándolos por la caridad al fin último sobrenatural.

39. Aun en el supuesto de estar en gracia de Dios y, por consiguiente, en posesión de la caridad *habitual,* es importantísimo rectificar con la mayor frecuencia posible la intención sobrenatural de nuestros actos, con el fin de realizarlos bajo el influjo de la caridad

---

[12] *La vida interior* (Barcelona 1930), conf.3.ª p.111.

actual o, al menos, de la *virtual* no retractada [13], ya que, de otra suerte, nos exponemos a obrar por motivos bastardos o imperfectos incluso cuando nos parece que estamos practicando alguna virtud infusa. Escuchemos al P. Noble:

«Notemos la importancia de la intención en la calificación moral de nuestras acciones. Sucede con frecuencia que muchas de ellas se presentan con las apariencias de la virtud y no son, en realidad, más que una pobre caricatura. Hay actos de fortaleza o coraje que se realizan por motivos de vanidad o en vistas al jornal o recompensa correspondientes; hay manifestaciones de celo religioso que en el fondo no son más que hipocresía; hay actitudes de templanza que no se realizan de buen grado, sino porque el disfrute del placer apetecido resulta demasiado caro. En la conciencia moral natural, los motivos válidos y admisibles de los actos virtuosos se mezclan a menudo con motivos mezquinos, egoístas y utilitaristas. Purificando nuestro corazón, la caridad echa por tierra estos puntos de vista interesados y los sustituye por el motivo más perfecto de la acción buena y virtuosa: la voluntad de Dios, nuestro bien amado» [14].

San Francisco de Sales, en su bellísimo *Tratado del amor de Dios*, inculca con su galanura inimitable la necesidad de hacer todas las cosas por amor de Dios para que adquieran su orientación al fin último sobrenatural. He aquí sus propias palabras:

«Los animales, ignorando el fin de sus acciones, tienden verdaderamente a su fin, pero no lo pretenden, pues pretender es tender a una cosa con deseo antes que hacerla por efecto; llevan sus acciones a un fin, pero no proyectan, sino que siguen sus instintos sin propósito ni intención. El hombre, en cambio, es de tal manera dueño de sus acciones humanas y racionales, que las hace todas por algún fin y es capaz de destinarlas a uno o a varios fines particulares, según le parezca; puede cambiar el fin natural de una acción, como cuando jura para engañar, ya que el fin del juramento es impedir el engaño; y puede añadir al fin natural de una obra alguna otra clase de fin, como cuando, además de socorrer al pobre, a lo que tiende la limosna, añade la intención de obligar a gratitud al indigente.

A veces superponemos un fin menos perfecto al fin de nuestra obra; otras, añadimos un fin de igual o semejante perfección, y otras, un fin más eminente y destacado. Puede pretenderse, además de socorrer al desgraciado, que es a lo que tiende la limosna especialmente: 1.º, adquirir su amistad; 2.º, edificar al prójimo; 3.º, agradar a Dios. Tres diferentes fines de los que el primero es menor; el segundo, algo más excelente, y el tercero, mucho más elevado que el fin común de la limosna. Podemos, como ves, dar diversas perfecciones a nuestras obras según la variedad de motivos, fines e intenciones que tenemos al hacerlas.

«Sed buenos cambistas», dice el Salvador. Guardémonos mucho, Teótimo, de cambiar los motivos y el fin de nuestras obras, si no es con ventaja y provecho, y de hacer nada en este tráfico sino con buen orden y razón...

El soberano motivo de nuestras acciones, que es el amor divino, tiene esta soberana propiedad: siendo más puro, hace que la obra de él prove-

---

[13] La intención se llama *actual* cuando recae *hic et nunc* (aquí y ahora) sobre el acto mismo que estamos realizando. Y recibe el nombre de *virtual* cuando se puso al comenzar una acción y no ha sido retractada mientras se realiza, aunque se prolongue mucho rato y ya no volvamos a acordarnos de aquella intención que pusimos al principio.

[14] P. Noble, *La charité*, notas a la traducción francesa de la *Suma Teológica*, en torno a al II-II 23,7 ad 1 (París 1936) p.270.

niente sea mucho más pura. Así, los ángeles y los santos del paraíso no aman cosa alguna con otro fin que el del amor de la divina Bondad y por el motivo de quererle agradar. Se aman entre sí todos muy ardientemente, en verdad; nos aman también a nosotros; aman las virtudes, pero lo hacen todo para agradar a Dios solamente. Siguen y practican las virtudes no en cuanto bellas y amables, sino en cuanto gratas a Dios; aman el amor por el que aman a Dios, no porque el amor está en ellos, sino porque tiende a Dios; no porque les resulta dulce, sino porque agrada a Dios; no porque ellos lo poseen, sino porque Dios lo da, y toma en él gran contento.

Purifiquemos, Teótimo, cuanto podamos todas nuestras intenciones; ya que podemos derramar sobre todas las obras virtuosas el motivo sagrado del divino amor, ¿por qué no hacerlo? Y ¿cómo? Rechazando en toda ocasión cualesquiera motivos viciosos, como la vanagloria y el propio interés; valorando los buenos motivos que nos inducen a emprender la acción actual para escoger el del santo amor, el más excelente de todos, para regar con él y empapar a todos los otros» [15].

B) Si la caridad es la forma de todas las virtudes

40. Esta cuestión está íntimamente relacionada con la anterior, y es una de las más importantes y trascendentales del tratado teológico de la caridad.

Ante todo hay que precisar con toda claridad qué se entiende por *forma* y si pueden distinguirse diversas clases de *formas* [1].

Como es sabido, en filosofía escolástica se entiende por *forma* lo que comunica a una materia o a un contenido un modo de ser determinado. O también: aquello por lo cual una cosa es la que es y no otra distinta. En este último sentido, la *forma* se identifica con la *esencia* de una cosa.

Ya Platón, para explicar el mundo físico, estableció un doble principio: la *materia* y la *forma*. Pero confundió la *materia* con la *privación* e identificó la *forma* con una *idea* no inmanente, sino trascendente a la materia, pero de suerte que la materia participa algo de ella.

Aristóteles corrigió a Platón, distinguiendo la *materia* de la *privación* e incluyendo *formas* en las mismas cosas. La doctrina de Aristóteles fué seguida por San Agustín y por todos los escolásticos, que, aunque discrepen entre sí en la explicación de algunas cosas secundarias, todos admiten que la esencia corpórea consta de dos principios: la materia y la forma.

Pero hay que distinguir cuidadosamente entre materia *prima* y materia *segunda;* entre forma *substancial* y forma *accidental*, y entre forma *intrínseca* y forma *extrínseca*. Y así:

a) MATERIA PRIMA Y MATERIA SEGUNDA. Se entiende por *materia prima* la substancia corpórea incompleta, *potencial*, indeterminada, común a todos los cuerpos. De ella lo mismo puede resultar un trozo de mármol que un pedazo de pan. Y se llama *materia segunda* al cuerpo o substancia corpórea completa, constituída ya

[15] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* (ed. BAC 1954) l.11 c.13 y 14 p.477-479.

[1] Cf. GREDT, *Elementa Philosophiae* n.253 y 751-755.

en una determinada especie (v.gr., el mármol o el pan ya constituídos como tales). El tránsito del estado de materia *prima* a materia *segunda* se verifica por la *forma substancial*, que viene precisamente a informar la materia prima (incompleta, potencial, indeterminada), dándole una determinada especie, substancialmente completa; si bien puede recibir todavía nuevos complementos accidentales. De donde:

b) FORMA SUBSTANCIAL Y FORMA ACCIDENTAL. Se entiende por *forma substancial* una substancia corpórea incompleta, *actual*, que determina a la materia prima de tal suerte que de ambas (materia y forma) se constituya la substancia completa de alguna determinada especie (v.gr., el mármol o el pan). Y se llama *forma accidental* aquella nueva forma que viene a modificar accidentalmente a la materia segunda, dándole una nueva modalidad accidental (v.gr., transformando el mármol en una estatua).

La forma *substancial* da a la cosa el *ser* substancial o primario, o sea, su propia esencia; la forma *accidental* le comunica algo secundario, accidental (el ser *modificado* accidentalmente).

c) FORMA INTRÍNSECA Y FORMA EXTRÍNSECA. Recibe el nombre de forma *intrínseca* aquella que entra en el constitutivo íntimo (substancial o accidental) de una cosa; o sea, la que la constituye en tal ser *substancial* (v.gr., la que hace que el mármol sea mármol) o *accidental* (v.gr., la que hace que el mármol sea estatua). Y se llama forma *extrínseca* la que no entra en el constitutivo íntimo (substancial o accidental) de una cosa, sino que influye en ella modificándola como *desde fuera* (v.gr., imprimiéndole una determinada dirección que no tenía la cosa por sí misma).

Con estas nociones a la vista, ya podemos precisar en qué sentido la caridad es la *forma* de todas las virtudes. Vamos a establecer la doctrina en forma de conclusión:

Conclusión. La caridad es la forma de todas las virtudes infusas; pero no la forma intrínseca y esencial, sino extrínseca y accidental, en cuanto que ordena y dirige el acto de todas ellas al fin último sobrenatural.

41. Expliquemos por partes los términos de la conclusión:

LA CARIDAD, entendiendo por tal la virtud teologal del mismo nombre.

ES LA FORMA DE TODAS LAS VIRTUDES INFUSAS en el sentido que explicaremos en seguida.

PERO NO LA FORMA INTRÍNSECA Y ESENCIAL, porque cada una de las virtudes tiene ya su propia forma intrínseca y esencial, que es precisamente la que hace que sea tal virtud y no otra (v.gr., la humildad tiene la forma intrínseca o substancial de humildad; la paciencia, la de paciencia, etc.). De donde se deduce que, si la caridad fuera la forma intrínseca y esencial de todas las virtudes, todas ellas se confundirían con la caridad—que sería la virtud única—,

a menos de admitir el absurdo de que un ser pueda tener dos formas substanciales distintas, lo que es imposible y contradictorio, puesto que sería *dos seres*, no uno sólo [2].

SINO EXTRÍNSECA Y ACCIDENTAL, o sea, modificando extrínseca y accidentalmente el acto de las demás virtudes, ordenándolo y dirigiéndolo al fin último sobrenatural, que constituye el objeto propio de la caridad.

Escuchemos la explicación de Santo Tomás:

«En moral, la forma de un acto le viene principalmente de su fin. La razón de ello es porque el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuya forma es el fin, y la forma de un acto sigue siempre la forma del agente que lo produce. Es preciso, pues, que, en moral, lo que da a un acto su ordenación al fin le dé también su forma. Ahora bien: es manifiesto, después de lo que hemos dicho en el artículo precedente, que la caridad ordena los actos de todas las demás virtudes al último fin, y, según esto, da la forma a los actos de todas las demás virtudes. Por consiguiente, se dice que es *la forma de las demás virtudes*, ya que las mismas virtudes se llaman así en orden a los actos formados» [3].

O sea, que el papel de la caridad como forma de todas las virtudes infusas consiste en *dirigir y orientar de una manera inmediata el acto de todas ellas al fin último sobrenatural*. Como ya hemos advertido repetidas veces, sólo la caridad tiene por objeto directo e inmediato a Dios como fin último sobrenatural. Las demás virtudes infusas se refieren a los *medios* (virtudes morales) o al mismo Dios, pero considerado como *principio*, no como fin (la fe y la esperanza). Ahora bien: la caridad imperando el acto de las demás virtudes (o sea, haciendo que ese acto se produzca *por amor a Dios)* le orienta y dirige al mismo Dios como fin último sobrenatural; con lo cual, a la excelencia virtuosa que ese acto ya tenía por sí mismo (con relación a los *medios)*, le añade la caridad el propio suyo (con relación al fin último), aumentando extraordinariamente su valor al relacionarlo directa e inmediatamente con Dios en cuanto fin último sobrenatural. Con ese imperio, la caridad *eleva hasta su propio plano* el acto de las demás virtudes infusas, colocado, de suyo, en un plano incomparablemente inferior. Este es el significado de la fórmula técnica «la caridad es la forma de todas las virtudes».

Sin embargo, no se vaya a pensar que la virtud imperada (v.gr., la paciencia) y la caridad imperante constituyan *dos* actos de virtud simultáneos o paralelos. En tal suposición no se trataría de un acto de paciencia *sobreelevado al plano de la caridad*, sino de dos actos de virtud independientes o desligados entre sí. No es esto. Se trata de un solo acto virtuoso que goza de una doble excelencia: la que proviene de su objeto propio (paciencia) y la que le añade la caridad imperante. Oigamos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«Como, en el plano de los seres naturales, un todo compuesto de materia y forma—v.gr., el hombre, compuesto de alma y cuerpo—es un solo ser

[2] Cf. II-II 23,8 obj.1 et ad 1; *De caritate* a. 3 ad 16 et 18.
[3] II-II 23,8.

natural a pesar de la multiplicidad de partes, así, en las acciones humanas, el acto de una potencia inferior se comporta como materia respecto al acto de la superior, en cuanto que es producido bajo la influencia de la potencia superior; por eso, el acto de esta causa principal viene a ser como *forma* con relación al acto de la potencia inferior que usa como instrumento. Es, pues, evidente que el imperio y el acto imperado *constituyen un solo acto humano*, a la manera de un todo, que, como tal, es uno, aunque sea múltiple por razón de sus partes» [4].

La caridad imperante no es forma *ejemplar* o *esencial* del acto imperado sino únicamente en sentido *efectivo*, o sea, en cuanto que lo orienta y dirige a Dios como fin último sobrenatural. Oigamos de nuevo a Santo Tomás:

«La caridad se dice forma de las demás virtudes no en sentido *ejemplar* o *esencial*, sino más bien en sentido *efectivo*, o sea, en cuanto impone a todas la forma según el modo que hemos dicho» [5].

Esta doctrina de Santo Tomás alude manifiestamente a una forma *extrínseca*, *accidental* y *operativa*. Porque las demás virtudes ya tienen su propia forma intrínseca y esencial, que les viene de su propio objeto. La *forma* de la caridad es algo extrínseco, accidental, sobreañadido, que viene a darles la orientación al último fin sobrenatural sin destruir la finalidad específica propia e inmediata de cada una de ellas. Y así, cuando se dice que las virtudes sin la caridad son *informes*, no quiere decirse que lo sean por carecer de su propia forma, sino que no son *formadas* en razón de virtudes *perfectas*, ya que les falta la ordenación al último fin. Es la forma de perfección la que les falta sin la caridad.

La caridad no informa únicamente el *acto* de las demás virtudes, sino también la misma virtud en cuanto *hábito;* lo dice expresamente Santo Tomás [6]. Propiamente informa el *acto*, pero por derivación *(ex consequenti)* informa el hábito mismo de la virtud, que es de suyo un hábito *operativo*.

Comentando este artículo de Santo Tomás, escribe el P. Noble:

«Esta es la razón decisiva de la excelencia y de la influencia de la caridad sobre todas las demás virtudes: es su *forma*. La forma de un ser es lo que le caracteriza propiamente y le distingue de cualquier otro. La forma de un acto voluntario le viene del fin que la voluntad se propone alcanzar. Si yo quiero obrar por un fin moralmente bueno, mi acción es buena; si quiero obrar por un fin malo, mi acción es mala. No solamente el fin intentado da a una acción su forma moral, sino que la especifica a ella misma: si quiero ser fuerte en una fase difícil de mi vida, todos los actos que realice con esa finalidad, y que materialmente pueden ser muy diversos, se convierten en actos de fortaleza. La caridad es una voluntad ardiente que se eleva amorosamente hacia Dios; y en vista de este fin supremo inspira y ordena a todos los actos virtuosos. «La caridad, por el hecho de traer a su propio fin a las demás virtudes, *forma* esas virtudes» [7]. Amando a Dios, no queremos vivir, pensar, amar y obrar más que por El: tal es el fin que se sobrepone a todo.

---

[4] I-II 17,4; cf. ibid., ad 1.
[5] II-II 23,8 ad 1.
[6] «Caritas non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat» *(De veritate* 14,5 ad 9).
[7] *De caritate*), 3 ad 16.

Esta forma de querer afectará a todos los actos voluntarios. Estos actos quedarán penetrados por el amor y, por lo mismo, también las virtudes en sí mismas (esto es, en cuanto hábitos), puesto que su razón de ser es producir actos en pleno rendimiento. La caridad, informando las virtudes, transforma las acciones virtuosas en otros tantos actos de amor.

La caridad informa las otras virtudes por mediación de la prudencia infusa. La caridad presenta el fin sobre el cual la prudencia se rectifica. Así rectificada, el discernimiento prudencial dicta los actos medios sobre este fin y ordenados a él. No solamente la caridad estimula esos actos, sino que los impregna de una nueva forma: los convierte en actos de amor de Dios. Sin duda alguna esos actos habían sido ya calificados moralmente en sí mismos por su objeto inmediato; por ejemplo, son actos de paciencia, de humildad, de mortificación, de templanza, de fortaleza, de justicia; son nuestros trabajos y diligencias, nuestros cargos y responsabilidades; pero tienen como primera y esencial cualidad la de ser actos de caridad. Dios los mira desde este ángulo de visión; a través de ellos ve nuestro corazón que se los ofrece. No es precisamente su valor humano lo que atrae la atención divina, sino, ante todo, el amor que los anima y la intensidad de este amor. La caridad recibe con toda justicia y exactitud el nombre de *raíz* y *fundamento* de las demás virtudes. Ella es quien las sostiene y alimenta con su savia. ¿Acaso San Pablo no recomienda a los fieles de Efeso que permanezcan «fundados y arraigados en la caridad»? (Eph. 3,17). La caridad merece también el nombre de *madre* de las otras virtudes, porque concibe y alumbra con fecundidad todas las acciones virtuosas, que son las obras mismas del amor. Por su propia perfección y por la de los actos virtuosos que ella impera, la caridad realiza la santidad en el amigo de Dios. Ella es, verdaderamente, el «vínculo de perfección» (Col. 3,14)[8].

ARTICULO 5

La caridad y el mérito sobrenatural

Vamos a abordar ahora una de las cuestiones más interesantes y trascendentales en la teología de la caridad: las relaciones entre esta gran virtud y el mérito sobrenatural de nuestras buenas obras.

Se impone, ante todo, determinar con toda exactitud y precisión el concepto de mérito sobrenatural y sus diferentes clases y divisiones.

A) El mérito sobrenatural

42. Resumimos brevemente los principios fundamentales de la teología del mérito sobrenatural.

1. En general se da el nombre de *mérito* al valor de una obra que la hace digna de recompensa. Es el derecho que una persona adquiere a que otra persona le premie o recompense el trabajo o servicio que le prestó. El mendigo pide humildemente la limosna a su generoso bienhechor sin derecho estricto a recibirla; el obrero,

---

[8] P. Noble, l.c. p.272-274.

en cambio, tiene derecho a recibir el justo salario que ha *merecido* con su trabajo.

2. El mérito es una propiedad del acto humano deliberado y libre.

3. En el mérito entran siempre dos personas: el merecedor y el premiador. Y dos cosas: la obra meritoria y la recompensa a ella debida.

4. Hay dos clases de mérito: el de *condigno*, que se funda en razones de justicia, y el de *congruo*, que no se funda en razones de justicia ni tampoco en pura gratuidad, sino en cierta *conveniencia* por parte de la obra y en cierta *liberalidad* por parte del que recompensa [1]. Y así, v.gr., el obrero tiene estricto derecho *(de condigno)* al jornal que ha merecido con su trabajo, y la persona que nos ha hecho un favor se hace acreedora *(de congruo)* a nuestra recompensa agradecida.

a) El mérito de *condigno* se subdivide en mérito de *estricta justicia* («ex toto rigore iustitiae») y de *justicia proporcional* («ex condignitate»). El primero requiere una igualdad *perfecta y absoluta* entre el acto meritorio y la recompensa; por eso en el orden sobrenatural este mérito es propio y exclusivo de Jesucristo, ya que solamente en El se salva la distancia infinita entre Dios y el hombre. El segundo supone tan sólo igualdad *de proporción* entre el acto bueno y la recompensa; pero, habiendo Dios prometido recompensar esos actos meritorios, esa recompensa es debida en justicia, no porque Dios pueda contraer obligaciones para con el hombre, sino porque se debe a sí mismo el cumplimiento de su palabra [2].

b) A su vez, el mérito de *congruo* se subdivide en de congruo *propiamente dicho*, que se funda en razones de amistad (v.gr., el derecho que da la amistad para obtener un favor de un amigo), y de congruo *impropiamente dicho*, que se funda únicamente en la misericordia de Dios (v.gr., una gracia impetrada por un pecador), o en su bondad y liberalidad divinas (v.gr., la disposición del pecador para recibir la gracia del arrepentimiento). En el mérito de congruo impropiamente dicho no se salva, en realidad, la razón de mérito verdadero, y en el de congruo propiamente dicho se salva tan sólo de manera remota e imperfecta.

Para que aparezcan con mayor claridad estas divisiones y subdivisiones vamos a recogerlas en el siguiente cuadro esquemático:

---

[1] Cf. *In II Sent.* dist.27 q.1 a.3 sol.
[2] Cf. I-II 114,1c et ad 3.

- Mérito....
  - De condigno...
    - 1) Según la justicia estricta *(ex toto rigore iustitiae)*.
    - 2) Según la justicia proporcional *(ex condignitate)*.
  - De congruo....
    - 1) Propiamente dicho: fundado en el derecho de amistad.
    - 2) Impropiamente dicho.
      - *a)* Fundado en la sola misericordia de Dios *(la impetración* de una gracia por un pecador).
      - *b)* Fundado en la bondad y liberalidad divinas *(la disposición* del pecador para la gracia).

5. El mérito sobrenatural requiere ciertas condiciones. Unas son exigidas por la acción misma que se dice meritoria; otras, por la persona que merece; otras, por la cosa merecida; y otras, finalmente, por parte del remunerador. Helas aquí, brevemente, en cuadro esquemático:

- 1) Por parte de la obra.....
  - *a)* Acto *positivo* (no basta la simple omisión de un acto malo, a no ser por un acto positivo de repulsa).
  - *b)* Honesto (o sea, moralmente bueno).
  - *c)* Libre (sin la libertad falta el acto humano y voluntario).
  - *d)* Sobrenatural (procedente de la gracia y de la caridad).
- 2) Por parte del que merece.....
  - *a)* Que sea viador, o sea, que viva todavía en este mundo (en el otro ya no se puede merecer).
  - *b)* Que esté en gracia de Dios (el pecado mortal destruye la raíz del mérito sobrenatural).
  - *c)* Que realice su acto en obsequio o servicio de Dios, pues de lo contrario nada podría esperar de El en recompensa (cf. I-II 21,3).
- 3) Por parte de la cosa merecida...
  - *a)* Que sea algo conducente a la vida eterna, pues en orden a ésta se da el mérito (I-II 114,10).
  - *b)* Que tenga razón de *término* o de efecto con respecto al acto meritorio, no de *principio* del mismo (ibid., a.9).
- 4) Por parte de Dios remunerador: Aceptación de la obra en orden al premio, por divina ordenación y promesa.

Estas condiciones se requieren para que haya verdadero mérito *de condigno*. Para el mérito *de congruo propiamente dicho* no se requiere la promesa u ordenación al premio por parte de Dios remunerador, y para el de *congruo impropiamente dicho* no es necesario el estado de gracia por parte del que merece (basta el influjo de la gracia *actual)*.

6. El mérito sobrenatural puede referirse, como veremos, a la gracia, a la gloria e incluso a las cosas materiales en cuanto conducentes a la vida eterna.

7. El mérito relativo a la gloria puede referirse a la gloria *esencial* (visión beatífica) o a la gloria *accidental* (premios secundarios o accidentales; v.gr., la mayor o menor glorificación del cuerpo del bienaventurado). El primero se refiere directamente a Dios (Bien increado, infinito); el segundo, a los bienes distintos de Dios (bienes creados, finitos).

B) Qué cosas se pueden merecer

43. Santo Tomás divide la cuestión que dedica al mérito sobrenatural en la *Suma Teológica* (I-II 114) en dos partes. En la primera trata de la posibilidad y existencia del mérito en la criatura respecto del Creador, y en la segunda expone las diversas cosas que pueden ser objeto de mérito: la gloria, la gracia y los bienes temporales. Con relación a la gloria, examina cuál es el principio efectivo en virtud del cual puede el hombre merecerla: no es el solo libre albedrío de la criatura, sino la gracia como principio *radical* y la caridad como principio *próximo*. Y en cuanto a la gracia puede tratarse de la *primera* (v.gr., la que recibe el pecador al convertirse), de la *segunda* (aumento de la primera) o de la *última* (perseverancia final). Vamos a recorrer toda esta magnífica cuestión para precisar con mayor exactitud el papel que corresponde a la caridad en el mérito sobrenatural.

He aquí, en esquema, el orden lógico de los artículos de la *Suma*, que muestra el camino que vamos a recorrer:

EL MERITO SOBRENATURAL

I. Posibilidad y existencia (a.1).

II. Objeto del mérito.
- A) El bien sobrenatural o eterno.....
  - 1) La gloria..
    - *a)* No puede merecerla el simple albedrío humano (a.2).
    - *b)* Sino juntamente con el auxilio divino.....
      - 1) A modo de principio *radical* = la gracia (a.3).
      - 2) A modo de principio *próximo* = la caridad (a.4).
  - 2) La gracia..
    - *a* Primera.....
      - En absoluto.
        - Para sí (a.5).
        - Para otros (a.6).
      - Después de la caída (a.7).
    - *b)* Segunda, o sea, su aumento o desarrollo (a.8).
    - *c)* Ultima, o sea, la perseverancia final (a.9).
- B) El bien natural o temporal (a.10).

Vamos a exponer la doctrina de estos artículos en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª El hombre puede merecer verdaderamente ante Dios. (De fe.)

44. Dos son las principales dificultades que parecen oponerse a la posibilidad de que el hombre pueda merecer alguna cosa ante Dios:

a) El que merece puede *exigir* lo merecido a su deudor, y a Dios nadie puede exigirle absolutamente nada. Todo cuanto el hombre tiene y todo cuanto haga de bueno, de Dios lo ha recibido y a El se lo debe; nada puede, por consiguiente, exigirle en recompensa.

b) Nadie merece una recompensa por dar a otro lo que le debe; pero, por mucho que el hombre haga por Dios, jamás le pagará suficientemente lo que le debe, ya que de El ha recibido la existencia y todo cuanto tiene. Por eso dice el mismo Cristo en el Evangelio: «Cuando hiciereis estas cosas que os están mandadas, decid: Somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos» (Lc. 17,10). Luego el hombre nada puede merecer delante de Dios.

A estas dificultades generales a todo mérito con respecto a Dios se añade una especial cuando se trata de merecer bienes *sobrenaturales* (como son la gracia y la gloria), ya que entre el libre albedrío del hombre y la gracia o la gloria no hay ni puede haber proporción alguna; la cual, sin embargo, debe existir para que haya verdadera razón de mérito.

A pesar de estas dificultades—que resolveremos al exponer el argumento de razón teológica—, es doctrina de fe, expresamente definida, que el hombre merece ante Dios premio o recompensa por los actos buenos, y castigo o pena por los actos malos. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente en innumerables lugares. Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

«Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa» (Mt. 5,12).

«Cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo» (1 Cor. 3,8).

«He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras» (Apoc. 22,12).

«Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (2 Tim. 4,8).

«Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida» (Apoc. 2,10).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo ha enseñado y definido repetidas veces. Véanse las declaraciones del concilio II de Orange (D 191), Lateranense IV (D 429), II de Lyón (D 464), Florentino (D 693) y, sobre todo, del de Trento contra los errores protestantes (D 809 836 842). He aquí una de las declaraciones dogmáticas de este último:

«Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios que no son también buenos merecimientos del mismo justificado, o que éste, por las buenas obras que se hacen en Dios y el mérito de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (a condición, sin embargo, de que muera en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema» (D 842).

c) La razón teológica. He aquí cómo la expone un teólogo contemporáneo:

Es indiscutible que el hombre nada puede ofrecer a Dios que de El no haya recibido y que, por tanto, no le deba ya por otros títulos. Es asimismo incuestionable que Dios no puede estar *obligado* por nada al hombre. Y, al mismo tiempo, está fuera de toda duda que el hombre, por sus actos buenos, merece recompensa delante de Dios. ¿Cómo armonizar todas estas cosas? El acto bueno del hombre tiene mérito delante de Dios, porque *Dios mismo le ha ordenado a recibir la recompensa y el premio*. Esta *ordenación* que Dios ha impreso en todo acto bueno, es el título o derecho que el hombre tiene para esperar de Dios la recompensa. Dios está obligado, no al hombre, sino a la ordenación que El mismo ha estampillado en el acto bueno del hombre: Dios está obligado a sí mismo y no al hombre *(hic*, ad 3). El hombre tiene derecho al premio, porque Dios así lo ha *dispuesto*, así lo ha *ordenado* y así lo ha *prometido*. Y esta promesa no ha de concebirse a la manera de la promesa humana, como algo puramente *extrínseco* a la cosa a la cual va adjunta, sino como algo *inherente* e *intrínseco*, porque la promesa de Dios es *eficaz*, y, cuando quiere dar por una cosa otra, ordena *intrínsecamente* la primera a la segunda» [3].

Con este razonamiento teológico se resuelven claramente las dos primeras dificultades que hemos recogido más arriba contra la posibilidad del mérito ante Dios. En cuanto a la tercera—la relativa al mérito *sobrenatural* de nuestras obras—, no tiene solución en el plano puramente *natural* o humano, pero sí en el plano *sobrenatural* o divino, a base de la gracia y de la caridad, como vamos a ver en seguida.

Conclusión 2.ª Sin la gracia divina, el hombre no puede merecer absolutamente nada en el orden sobrenatural, o sea, nada que tenga valor en orden a la vida eterna. (De fe.)

45. La Iglesia definió expresamente esta doctrina contra los pelagianos, que sostenían lo contrario, o sea, que el hombre podía merecer la gloria eterna con solas sus fuerzas naturales. Bayo opinaba que el mérito sobrenatural no dependía de la gracia santificante, sino de la observancia de la ley divina, aunque el que la observe esté en pecado mortal. Esta doctrina fué también condenada por la Iglesia:

He aquí las pruebas de nuestra conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Escuchemos al mismo Cristo nuestro Señor:

«Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Yo soy la vid; vosotros, los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada» (Io. 15,4-5).

Sabido es que nuestra incorporación a Cristo, iniciada por la fe, se realiza y consuma por la gracia y la caridad. Luego sin ellas

[3] P. Muñiz, introducción a I-II 114 (ed. bilingüe de la BAC, Madrid 1956, t.6 p.882).

no podemos hacer ni merecer absolutamente *nada* en el orden sobrenatural.

Por eso dice San Pablo:

«Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, *no teniendo caridad, nada me aprovecha*» (1 Cor. 13,3).

En el orden puramente natural es imposible ir más lejos que entregar toda la hacienda o el propio cuerpo a las llamas; y, sin embargo, para nada aprovecha eso si no se posee la *caridad* sobrenatural, que es inseparable de la gracia.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí las principales declaraciones dogmáticas:

XVI Concilio de Cartago (contra los pelagianos):

«Quienquiera dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir por la gracia lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, como si, *aun sin dársenos la gracia*, pudiéramos cumplir, aunque no con tanta facilidad, los divinos mandamientos, sea anatema. Porque de los frutos de los mandamientos hablaba, por cierto, el Señor, y no dijo: «Sin mí más difícilmente podéis obrar», sino que dijo: «Sin mí, nada podéis hacer» (D 105).

II Concilio de Orange (contra los semipelagianos):

«Si alguno dice que se nos confiere divinamente misericordia cuando *sin la gracia de Dios* creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos *o que podamos hacer como se debe todas estas cosas;* y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia *humanas* y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol, que dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?* (1 Cor. 4,7); y: *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1 Cor. 15,10) (D 179).

«Si alguno afirma que *por la fuerza de la naturaleza* se puede pensar como conviene, *o elegir algún bien que toca a la salud de la vida eterna*..., es engañado de espíritu herético, por no entender la voz de Dios, que dice en el Evangelio: *Sin mí nada podéis hacer* (Io. 15,5); y aquello del Apóstol: *No que seamos capaces de pensar nada por nosotros como de nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor. 3,5) (D 180).

Concilio de Trento (contra los protestantes):

«Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo a fin de que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, *como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío, sin la gracia,* si bien con trabajo y dificultad, sea anatema» (D 812).

San Pío V condenó, entre otras, la siguiente proposición de Bayo:

«La razón del mérito no consiste en que quien obra bien tiene la gracia y el Espíritu Santo que habita en él, sino solamente en que obedece a la ley divina» (D 1015).

c) La razón teológica. Santo Tomás expone en el artículo segundo de esta cuestión dos argumentos del todo claros y demostrativos:

1.º Los actos humanos no tienen proporción con el premio de la vida eterna ni ordenación divina a conseguirlo. No lo primero, porque la gloria es algo entitativamente *sobrenatural*, y el acto humano, sin la divina gracia, es puramente *natural*. Entre lo natural y lo sobrenatural no hay proporción ni adecuación alguna; distan entre sí infinitamente. Falta, además, la divina ordenación del acto humano natural hacia la vida eterna, porque el acto no puede extenderse más allá que sus principios efectivos, y éstos, como son puramente naturales, no pueden ordenar el acto más allá de las fronteras naturales. La ordenación intrínseca del acto natural al fin sobrenatural sería la negación de la trascendencia del orden sobrenatural, y, por consiguiente, la negación del mismo orden sobrenatural.

2.º Sin la gracia santificante, el hombre está en pecado. Y es evidente que el hombre en pecado nada puede hacer digno de la vida eterna, a la cual se opone el mismo pecado.

Corolario. Por donde se ve cuán peligroso es exaltar en demasía las llamadas *virtudes naturales*, que, aunque buenas y recomendables en sí, *no tienen de suyo valor alguno en orden a la vida eterna*. Las mayores obras de beneficencia y filantropía realizadas por quien esté en pecado mortal, *no tienen ante Dios valor sobrenatural alguno* y no pueden exigir o postular directa ni indirectamente la infusión de la gracia santificante. Recuérdense los textos de la Escritura que acabamos de citar y las solemnes declaraciones de la Iglesia contra pelagianos, semipelagianos, protestantes y Bayo.

Otra cosa hay que decir de las obras buenas puramente *naturales* realizadas *por el justo en gracia de Dios*, como veremos en la conclusión quinta.

Conclusión 3.ª El hombre en gracia puede merecer por sus buenas obras el aumento de la gracia, la vida eterna y el aumento de la gloria. (De fe.)

46. Lo negaron los protestantes, pero consta claramente en la Sagrada Escritura y lo definió expresamente la Iglesia en el concilio de Trento. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura:

«Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios los probó y los halló *dignos de sí*» (Sap. 3,5).

«Todo esto es prueba del justo juicio de Dios, para que seáis tenidos *por dignos del reino de Dios*, por el cual padecéis» (2 Thes. 1,5).

«Ya me está preparada *la corona de la justicia*, que me otorgará aquel día el Señor, *justo juez*, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (2 Tim. 4,8).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo definió expresamente el concilio de Trento en el siguiente canon, que ya hemos citado más arriba:

«Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios, que no son también *méritos* del mismo justificado,

o que éste con las buenas obras que hace por la gracia de Dios y los méritos de Jesucristo (del que es miembro vivo) *no merece verdaderamente* el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma (a condición, sin embargo, de que muera en gracia) y el aumento de la gloria, sea anatema» (D 842).

c) La razón teológica. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás:

«La obra meritoria del hombre puede considerarse en un doble sentido. Primero, en cuanto que procede del libre albedrío; segundo, en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo.

Si nos atenemos a la substancia de la obra y en cuanto que procede del libre albedrío, entonces no puede haber condignidad con la vida eterna, debido a la máxima desproporción; pero se da una razón de congruencia por cierta igualdad proporcional, pues parece razonable que al hombre que obra según sus fuerzas, Dios le recompense según la excelencia de su poder.

Si hablamos de la obra meritoria en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo, entonces merece *de condigno* la vida eterna. Porque, en este caso, el valor del mérito se mide por el poder del Espíritu Santo, que nos mueve a la vida eterna, conforme al texto de San Juan: «Brotará en él una fuente de agua que salte hasta la vida eterna» (Io. 4,14). También se toma la recompensa de la obra atendiendo a la dignidad de la gracia, mediante la cual el hombre, hecho consorte de la naturaleza divina, es adoptado como hijo de Dios, al que se debe la herencia por el mismo derecho de adopción según el texto del Apóstol: «Si hijos, también herederos» (Rom. 8,17) [4].

Conclusión 4.ª Toda obra buena, realizada en gracia de Dios, lleva consigo algún mérito sobrenatural.

47. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente con relación a los actos más insignificantes:

«Y el que diera de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt. 10,42).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento —como vimos en la conclusión anterior—definió que el hombre en gracia puede merecer *con sus buenas obras* el aumento de la gracia y la vida eterna (D 842). En qué medida y grado, lo veremos en las conclusiones siguientes.

c) La razón teológica. La razón es porque el hombre en gracia es hijo de Dios y heredero de la gloria. Luego cualquiera de sus buenas obras está ordenada a la vida eterna y lleva, por consiguiente, un mérito con relación a ella. Si ese mérito se refiere al premio esencial o sólo al accidental, es otra cuestión que examinaremos en las conclusiones siguientes; pero la existencia de algún mérito sobrenatural es del todo indiscutible.

[4] I-II 114,1.

Esto mismo puede demostrarse por otra razón muy profunda. Como enseña Santo Tomás, la caridad sobrenatural reside e informa la voluntad del hombre justo *precisamente en cuanto voluntad* (o sea, en su raíz ontológica más honda), no en cuanto libre albedrío [5]. De donde se sigue que, en el hombre en gracia, todo acto humano verdaderamente *voluntario*, si es bueno, está informado por la caridad *habitual* y, por lo mismo, pertenece de algún modo al orden sobrenatural (por la gracia y la caridad elevantes), aunque se trate de una obra entitativamente natural (v.gr., beber un vaso de agua).

Pero cabe preguntar ahora: ¿hasta qué punto le alcanza la razón de *mérito* a este acto natural elevado por la gracia y la caridad al orden sobrenatural? He aquí lo que vamos a precisar en la conclusión siguiente.

Conclusión 5.ª Las obras naturalmente buenas, realizadas en estado de gracia, reciben, sin más, la influencia de la caridad habitual, pero no de la caridad actual ni virtual. Por lo mismo, el mérito sobrenatural las alcanza de una manera muy débil, remota e indirecta.

48. Esta conclusión es evidente para todo el que conozca el estado de la cuestión y el valor de los términos que en ella se emplean. Examinemos, en efecto, cada uno de los términos de la misma.

LAS OBRAS NATURALMENTE BUENAS, o sea, las realizadas *por un motivo puramente natural, aunque honesto* (v.gr., por pura simpatía, o compasión puramente *natural)*. Recuérdese que el principal elemento especificativo de un acto humano es el *motivo formal* por el que se realiza (objeto formal *quo*, según la terminología escolástica). Si el *motivo formal* es puramente natural, la acción será en sí misma puramente natural; si el *motivo formal* es sobrenatural, la acción será en sí misma sobrenatural también.

REALIZADAS EN ESTADO DE GRACIA. Es muy distinto el caso del que realiza esa acción puramente natural *en estado de gracia* del que la realiza en estado de pecado mortal. Los dos pueden realizar acciones puramente naturales o humanas—cuando se inspiran en un motivo formal humano—; pero el que posee la gracia santificante y la caridad está *habitualmente* ordenado al fin sobrenatural, cosa que le falta en absoluto al que está en pecado mortal. Esta ordenación *habitual* al fin sobrenatural repercute de algún modo, como veremos en seguida, sobre las mismas obras puramente naturales o humanas (v.gr., el comer, beber, descansar, etc., cuando se realizan voluntariamente y según el recto orden de la razón).

RECIBEN, SIN MÁS. O sea, sin que el que las realice se preocupe de rectificar previamente su intención hacia el orden sobrenatural.

---

[5] Oigamos al propio Santo Tomás: «El libre albedrío no es una potencia distinta de la voluntad, como ya vimos. Y, esto no obstante, la caridad no está en la voluntad en cuanto libre albedrío, cuyo acto es *elegir*; porque la elección pertenece a los *medios* para alcanzar el fin, y la voluntad tiene por objeto el fin *en sí mismo*. De donde hay que concluir que la caridad, cuyo objeto es el último fin, está más *en la voluntad* que en el libre albedrío (II-II 24,1 ad 3).

La influencia de la caridad habitual. Es evidente desde el momento en que—como dice Santo Tomás—la caridad reside habitualmente en la voluntad *en cuanto voluntad*, o sea, en lo más hondo y ontológico de la misma. De suerte que todo acto *voluntario*, realizado por el que está en gracia de Dios, por el mero hecho de brotar de su voluntad *informada en su misma raíz ontológica por la caridad sobrenatural*, participa y recibe necesariamente la influencia de la caridad *habitual*, consubstancializada—por decirlo así—con la misma voluntad en cuanto tal.

Pero no de la caridad actual ni virtual. Es claro y evidente, porque, si la caridad recayera sobre la acción de una manera *actual* o, al menos, *virtual* (en virtud de una intención formada anteriormente y no retractada), la obra ya no sería *natural*, sino estrictamente *sobrenatural;* porque—como es sabido—es precisamente el *motivo formal* (actual o, al menos, virtual) el que especifica una acción; luego, si el *motivo formal* de realizar esa acción fuera la caridad sobrenatural (actual o virtual), la acción dejaría de ser puramente natural y se convertiría en estrictamente sobrenatural.

Por lo mismo, el mérito sobrenatural las alcanza de una manera muy débil, remota e indirecta. La explicación es muy clara. El mérito sobrenatural depende de la gracia y de la caridad; es doctrina de fe expresamente definida por la Iglesia, como ya vimos. Ahora bien: la influencia de la gracia y de la caridad sobre esa obra puramente *natural* de la que estamos hablando es muy *débil*, *remota* e *indirecta*, puesto que influye tan sólo *habitualmente*, pero no *actual* ni *virtualmente*, como acabamos de ver. Luego el mérito sobrenatural de esa acción será también muy débil, remoto e indirecto. Recibe—por decirlo así—cierto resplandor indirecto de la gracia y de la caridad que iluminan el alma del justo; pero sin que el chorro de luz sobrenatural recaiga de plano sobre esa acción, como si se la enfocara directamente con el reflector de la caridad actual o virtual.

Avancemos ahora un paso más y veamos qué clase de mérito corresponde a las obras *sobrenaturales* realizadas bajo el influjo de la caridad actual o virtual.

Conclusión 6.ª Las obras sobrenaturales realizadas por el justo en gracia de Dios son tanto más meritorias cuanto mayor sea el influjo de la caridad actual o virtual.

49. El razonamiento para demostrarlo es muy sencillo. Hemos visto más arriba que el mérito incluye ordenación de la obra al premio por parte de Dios, y voluntariedad del acto por parte del hombre; y por ambos capítulos el mérito de los actos sobrenaturales se mide principalmente por la mayor o menor influencia de la virtud de la caridad. Escuchemos a Santo Tomás:

«El acto humano tiene razón de mérito por dos motivos: el primero y principal, por la divina ordenación, según la cual el acto merece aquel bien

al cual el hombre está ordenado por Dios. Segundo, por parte del libre albedrío, es decir, en cuanto que el hombre tiene el poder de obrar por sí mismo y voluntariamente lo que no compete a otras criaturas (v.gr., a los animales). En los dos casos, la primacía o principalidad del mérito está en la caridad.

En primer lugar, en efecto, se ha de considerar que la vida eterna consiste en el gozo fruitivo de Dios. Ahora bien: el movimiento del alma humana para gozar del bien divino es el acto propio de la caridad, por el cual todos los actos de las demás virtudes se ordenan a este fin, en cuanto que las demás virtudes son imperadas por la caridad. Por lo tanto, el mérito de la vida eterna pertenece primeramente a la caridad y secundariamente a las otras virtudes, *en cuanto que los actos de éstas son imperados por la caridad.*

De modo semejante, también es claro que lo que hacemos por amor lo hacemos con la mayor voluntariedad. De donde se sigue que, requiriendo la noción de mérito que el acto sea voluntario, corresponde principalmente el mérito a la caridad»[6].

De esta magnífica doctrina se sigue que el cristiano que quiera aumentar continuamente el grado del mérito sobrenatural contraído ante Dios—que se traducirá en un aumento de gloria eterna en el cielo—apenas debería preocuparse de otra cosa, en la práctica, que de hacer todas las cosas *por amor a Dios*, y con la mayor intensidad que le sea posible. Tenía razón Santa Teresita del Niño Jesús cuando la víspera de su muerte contestó a sor Genoveva de la Santa Faz (su hermana Celina), que le pedía una palabra de adiós: *Ya lo he dicho todo: lo único que vale es el amor*[7].

Conclusión 7.ª En la recompensa de las obras meritorias, el premio ESENCIAL corresponde a la mayor o menor caridad que las informó; y el premio ACCIDENTAL corresponde a la mayor o menor dignidad de la obra virtuosa considerada en sí misma.

50. PRENOTANDOS. 1.º Como dijimos más arriba, el mérito relativo a la gloria puede referirse a la gloria *esencial* (visión beatífica, goce fruitivo de Dios) o a la gloria *accidental* (premios secundarios o accidentales, v.gr., la mayor o menor glorificación del cuerpo del bienaventurado). El premio esencial se refiere directamente a Dios (Bien increado, infinito); el accidental, a los bienes distintos de Dios (bienes creados, finitos).

2.º Los actos meritorios realizados por el hombre pueden proceder de muy diversas virtudes. Unos son actos *elícitos* de la misma caridad, o sea, proceden directa e inmediatamente de ella misma (los actos de amor de Dios, de nosotros mismos o del prójimo por Dios); otros, de las demás virtudes infusas, teologales o morales; otros, finalmente, de las virtudes naturales o adquiridas.

3.º Los actos *elícitos* de todas las virtudes distintas de la caridad pueden ser *imperados* por éste. Cuando se realiza un acto de una virtud cualquiera bajo el imperio de la caridad, hay que distinguir en dicho acto dos clases de bondad: una, la que tiene por su propia

[6] I-II 114,4.
[7] Cf. *El espíritu de Santa Teresita del Niño Jesús*, epílogo (ed. Barcelona 1955) p.251

especie y por su objeto propio (v.gr., de humildad, paciencia, etc.); y otra, la que recibe por el influjo o imperio de la caridad.

PRUEBA DE LA CONCLUSIÓN. Nuestra conclusión tiene dos partes que conviene probar por separado.

1.ª En la recompensa de las obras meritorias, el premio ESENCIAL corresponde a la mayor o menor caridad que las informó.

La razón es porque *sólo la caridad dice relación directa e inmediata a Dios como fin último sobrenatural;* luego sólo a ella corresponde el premio *esencial* de la gloria, que consiste, cabalmente, en la visión y goce fruitivo de Dios como fin último sobrenatural.

En efecto: la fe y la esperanza, aunque son también virtudes *teologales* (como la caridad), por tener a Dios como objeto directo e inmediato, no lo tienen como *fin último,* sino como *principio* de donde nos viene el conocimiento sobrenatural de Dios (fe) o el auxilio omnipotente para alcanzar la bienaventuranza (esperanza). Y en cuanto a las virtudes *morales infusas,* son de orden extrateologal, o sea, no tienen a Dios por objeto inmediato, sino a los actos humanos, que rectifican y elevan al orden sobrenatural: no se refieren al *fin,* sino únicamente a los *medios* para alcanzarlo. Sólo la caridad, entre todas las virtudes infusas teologales y morales, tiene a Dios por objeto directo e inmediato precisamente en cuanto *último fin* sobrenatural [8]. Luego sólo ella está ordenada de suyo al premio *esencial* de la gloria. Las otras virtudes sólo pueden alcanzar esta finalidad suprema *cuando realizan su acto por imperio de la caridad* (v.gr., cuando el acto de fe, de humildad, de paciencia, etc., se realiza *por amor a Dios)* y en la medida y grado de ese imperio y no más.

He aquí algunos textos de Santo Tomás explicando esta doctrina:

«Entre los que vean a Dios por esencia, unos le verán con mayor perfección que otros. Sin embargo, no sucederá esto porque exista en unos una imagen de Dios más perfecta que en otros, según hemos dicho, ya que aquella visión no se realiza mediante imagen alguna, sino porque el entendimiento de unos tendrá mayor poder o capacidad que el de otros para ver a Dios. Pero, como esta capacidad no la tiene el entendimiento en virtud de su naturaleza, sino merced a la luz de la gloria, que en cierto modo le hace deiforme, síguese que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria será el que con mayor perfección vea a Dios. Ahora bien: *de la luz de la gloria participará más el que tenga mayor caridad,* porque donde hay más caridad, hay también mayor deseo, y el deseo es el que de alguna manera prepara y hace apto al que desea para recibir lo deseado. Luego *quien tenga mayor caridad, éste es el que verá a Dios con mayor perfección* y será más dichoso» [9].

«La magnitud del mérito puede medirse por dos principios. Primeramente, por la raíz de la caridad y de la gracia. *Y tal cantidad de mérito responde al premio esencial,* que consiste en el goce fruitivo de Dios, ya que *el que hace una obra con una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios.*

[8] Cf. II-II 17,6; I-II 62,3 ad 2; 66,6, etc.
[9] I 12,6.

En segundo lugar puede medirse el mérito por la magnitud de la obra realizada. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. En efecto, la viuda que echó dos ochavos en el gazofilacio o cepillo del templo hizo una obra más pequeña que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor, porque lo dado superaba más sus facultades. *Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al premio accidental*, que es el gozo del bien *creado*» [10].

2.ª El premio ACCIDENTAL corresponde a la mayor o menor dignidad de la obra virtuosa considerada en sí misma.

Nos lo acaba de decir Santo Tomás en el texto citado en último lugar. La razón es porque las demás virtudes teologales o morales no tienen por objeto a Dios *como fin último sobrenatural* (que corresponde exclusivamente a la caridad), y, por lo mismo, no pueden tener *por sí mismas* relación alguna al premio *esencial* (que consiste en la fruición de Dios); aunque pueden tenerlo *si su acto se produce por imperio de la caridad*, o sea, si se produce por amor a Dios, en cuyo caso tendrá premio *esencial* por lo que tiene de caridad, y *accidental* por lo que tiene de sí mismo, o sea, por razón de su propio objeto.

Comentando Santo Tomás el texto de San Pablo a los Corintios: *Cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo* (1 Cor. 3,8), escribe con admirable precisión y claridad:

«Puede entenderse que el trabajo es mayor de tres maneras. En primer lugar, *según el grado de caridad*, a la que corresponde la recompensa del premio *esencial*, o sea, de la fruición y visión divinas, según aquello de San Juan: *Si alguno me ama, será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él* (Io. 14,21). De donde se sigue que *el que trabaja con mayor caridad, aunque realice un trabajo menor, recibirá mayor premio esencial*.

En segundo lugar, *por la clase de obra realizada;* porque así como en las cosas humanas se premia más al que trabaja en obra más digna, por ejemplo, se premia más al arquitecto que al obrero manual, aunque su trabajo corporal sea menor; así también en las cosas divinas, el que se ocupa en obras más nobles recibirá mayor premio en cuanto a alguna prerrogativa o ventaja de premio *accidental*, aunque acaso haya trabajado menos corporalmente; y así, por ejemplo, se da una especial aureola (premio accidental) a los doctores, vírgenes y mártires.

En tercer lugar, *por la cantidad del trabajo*, lo cual puede suceder de dos modos. Porque a veces el mayor trabajo merece mayor recompensa, principalmente en cuanto a la remisión de la pena; por ejemplo, por haber ayunado más tiempo o peregrinado más largamente, y también en cuanto al gozo que percibirá por el mayor trabajo. A veces, empero, es mayor el trabajo por la flojera de la voluntad al realizarlo, porque en las cosas que hacemos por propia voluntad experimentamos menos trabajo. Y tal aumento de trabajo no aumenta, sino que disminuye la recompensa (puesto que la voluntariedad entra siempre en la razón del mérito)» [11].

---

[10] I 95,4.
[11] *In I ad Cor* lect.2. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(Nota del autor.)*

51. Corolarios.

1.º De esta doctrina se infiere que un acto virtuoso de poca importancia en sí mismo (v.gr., dar un vaso de agua fría a un sediento), pero realizado con grandísima caridad, tendrá ante Dios mayor premio *esencial* que otro acto en sí mismo mucho mayor y excelente (v.gr., el mismo martirio) realizado con menor caridad o amor de Dios. Aunque este último tendrá, en cambio, mayor gloria *accidental*.

Como se ve, esta doctrina es fecundísima en aplicaciones prácticas y tiene importancia soberana en la vida espiritual. No basta hacer buenas obras; es menester hacerlas *por amor a Dios*, en grado cada vez más intenso y actual. El amor a Dios es la quintaesencia de la vida cristiana; es la varita mágica que todo lo que toca lo convierte en oro, por pequeño e insignificante que sea. El alma que quiere santificarse de veras y *de prisa* apenas ha de preocuparse de otra cosa que de hacer todas las cosas *por amor a Dios*. Es lo que quería decir San Pablo cuando escribió a los Corintios: *Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios* (1 Cor. 10, 31); y a los Colosenses: *Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El* (Col. 3,17). Santa Teresita del Niño Jesús había comprendido perfectamente esta doctrina simplificadora cuando la víspera de su muerte pronunció aquella fórmula admirable que hemos citado más arriba: *Ya lo he dicho todo: lo único que vale es el amor.*

2.º Para que los diferentes matices de la doctrina que acabamos de exponer aparezcan con mayor relieve y claridad, vamos a poner un ejemplo práctico en torno a un acto de una virtud cualquiera, v.gr., de obediencia en un religioso. Podemos distinguir hasta *seis maneras distintas* de practicar el acto de obediencia que el superior acaba de ordenarle:

1.ª Si el religioso tuviera la desgracia de estar en pecado mortal, con ese acto de obediencia, realizado con toda exactitud y esmero, no merece *absolutamente nada* delante de Dios, por faltarle la raíz misma del mérito, que es la gracia santificante. (Cf. conclusión 2.ª)

2.ª Si está en gracia de Dios y obedece *exteriormente*, pero refunfuñando contra el superior, comete, al menos, *pecado venial*. Está en peores condiciones que en el caso anterior, puesto que, estando en pecado mortal, nada merecía pero tampoco pecaba. Aquí no solamente no merece nada, sino que *peca*, al menos venialmente.

3.ª Si está en gracia de Dios y obedece exterior e interiormente pero *por un motivo puramente humano y natural* (v.gr., para no indisponerse con el superior, para que no le castigue, para no quedar mal ante los demás, etc.), su acto de obediencia es puramente *natural*—procedente de la obediencia *adquirida* o puramente natural—, ya que el *motivo formal* es lo que distingue a las virtudes adquiridas de las infusas (que tienen el mismísimo objeto *material*), y el motivo formal de esa obediencia ha sido puramente humano y natural. Pero como el que lo realiza está en gracia de Dios, ese acto humano y natural recibe cierto resplandor o influencia de la gracia y de la caridad *habitual*, pero no de la caridad actual ni virtual; por lo mismo, el mérito

sobrenatural le alcanzará de una manera muy débil, remota e indirecta. (Cf. conclusión 5.ª)

4.ª Si está en gracia de Dios y obedece exterior e interiormente *por el motivo formal de la obediencia infusa, o sea, porque el superior es el representante de Dios*, su obediencia es estrictamente sobrenatural y meritoria ante Dios. Pero siendo la obediencia una virtud *moral*—que, por lo mismo, no se refiere al *fin último*, sino a los *medios* para alcanzarlo—, no está ordenada de suyo al premio *esencial* de la gloria (visión beatífica), sino únicamente a los premios *accidentales* (v.gr., la mayor o menor glorificación del cuerpo). Tendrá, pues, en el cielo una recompensa *accidental*. (Cf. conclusión 7.ª, 2.ª parte.)

5.ª Si está en gracia de Dios y obedece exterior e interiormente no sólo por el motivo formal de la obediencia infusa, sino, además, *bajo el imperio de la caridad* (o sea, obedeciendo *por amor a Dios)*, su obediencia es perfectísima y adquiere un doble mérito sobrenatural: el que le corresponde como acto de *obediencia* (premio accidental) y el que le sobreañade la caridad imperante (premio esencial). Sabido es que los actos imperados pertenecen más profundamente a la virtud imperante que a la imperada; de donde hay que concluir que ese acto de obediencia, realizado a impulsos de la caridad, pertenece *más* a la caridad que a la misma obediencia. (Cf. conclusión 7.ª)

6.ª Si este mismo acto de obediencia, practicado en la forma que acabamos de decir, adquiriera, además, *la modalidad divina propia de los dones del Espíritu Santo* perfeccionando el acto de las virtudes infusas, su sobrenaturalidad sería acabadísima (en cuanto a la *substancia* y en cuanto al *modo)* y, por consiguiente, su mérito ante Dios (esencial y accidental) sería inmensamente grande.

52. Examinadas ya las relaciones entre la caridad y el mérito sobrenatural, que constituye la materia propia de este artículo, veamos ahora brevemente el resto de la cuestión dedicada al mérito en la *Suma Teológica*, de acuerdo con el esquema que hemos expuesto más arriba.

La doctrina del Angélico puede resumirse en los siguientes puntos:

1.º El hombre en pecado no puede merecer jamás la gracia santificante, ni de condigno ni de congruo propiamente dicho; pero podría merecerla de congruo impropiamente dicho, bajo el influjo de una gracia actual [12].

La razón de lo primero está en la infinita desproporción entre el orden natural—único que está a disposición del pecador—y el orden sobrenatural de la gracia y la gloria. Y la razón de lo segundo está en que, a base de una gracia *actual*, se salva esta distancia infinita y el pecador puede ya *disponerse* sobrenaturalmente al perfecto arrepentimiento, que le devolverá la amistad con Dios y la gracia santificante. Podría también impetrar la gracia por medio de la oración humilde y confiada, a semejanza del publicano del Evangelio (Lc. 18,13-14).

[12] I-II 114,5; cf. a.3.

2.º El hombre en gracia de Dios no puede merecer para un pecador la gracia santificante con mérito de condigno; pero sí con mérito de congruo propiamente dicho y por vía de impetración [13].

La razón de lo primero es porque la gracia santificante que posee el justo se ordena únicamente a su propia santificación, no a la de los demas. Solamente la gracia de Cristo, en cuanto Redentor del mundo, se ordenaba tambien a la santificación de todo el género humano, y por eso Cristo mereció para todos los hombres, con mérito riguroso de condigno, la gracia de la justificación y todas las demás a ella anejas.

Pero el justo puede merecer la conversión del pecador con mérito *de congruo propiamente dicho*, ya que es muy razonable, según las leyes de la amistad, que, así como el justo cumple la voluntad de Dios, cumpla también Dios el deseo del justo en la conversión del pecador por el que se interesa, si bien esta conversión puede ser impedida por la obstinacion y protervia del propio pecador que la rechaza.

Como es obvio, también puede obtener la conversión del pecador por vía de *impetracion* (con la oración ferviente y confiada), que no se funda en razones de justicia, como el mérito, sino de pura liberalidad y misericordia (ad 2).

3.º El hombre en gracia de Dios no puede merecer para sí mismo, ni de condigno ni de congruo, la recuperación de la gracia después de perderla por el pecado; pero puede obtenerla por vía de impetracion [14].

No puede merecerla *de condigno*, porque la razón de este mérito depende de la moción de la gracia divina, la cual queda frustrada por el pecado siguiente. De donde se sigue que todos los beneficios que después recibe uno de Dios, con los cuales se levanta de la culpa, no caen bajo el mérito anterior, puesto que no se extiende hasta esto la moción de la gracia anterior al pecado.

Tampoco con mérito *de congruo*, porque la amistad, en que este mérito se funda, desaparece con la divina gracia al pecar.

Sólo queda la oración humilde y fervorosa, por la cual el justo puede impetrar de Dios que, si algún día tuviera la desgracia de perderle por el pecado, le conceda misericordiosamente la gracia del arrepentimiento y del perdón.

4.º El hombre en gracia puede merecer con sus buenas obras el aumento de la gracia y de la caridad [15].

Ya lo vimos en la conclusión tercera de este mismo artículo y volveremos ampliamente sobre ello—para determinar en qué grado y medida—al hablar del modo con que crece o se desarrolla la caridad.

---

13 I-II 114,6c et ad 2.
14 I-II 114,7.
15 I-II 114,8.

5.º El hombre en gracia no puede merecer propiamente, ni de condigno ni de congruo, la perseverancia en el bien, y mucho menos la perseverancia final; pero puede impetrarlas, para sí o para otros, con la oración humilde y confiada [16].

La razón que explica la imposibilidad del mérito con respecto a la perseverancia temporal o final es que esa perseverancia depende de la acción divina conservadora de la gracia, y esa conservación —lo mismo que su primera producción—es el *principio* del mérito (o sea, lo que hace *posible* el mérito sobrenatural), pero no el *término* del mismo (o sea, no es una acción *obtenida* por el mérito, sino completamente anterior a él). Es evidente, en efecto, que el *principio* del mérito, o sea, *aquello sin lo cual nada se puede merecer,* no puede ser *objeto* del mérito: sería contradictorio.

Con relación a la perseverancia final hay otra razón profundísima: la perseverancia final es efecto propio y exclusivo de la divina predestinación, que es enteramente gratuita y anterior a todo mérito.

Sin embargo, el hombre en gracia (e incluso en pecado) puede *impetrar* para sí o para otros la perseverancia final con la oración humilde y confiada, ya que la impetración no se apoya en razones de justicia o de mérito, sino de pura liberalidad y misericordia por parte de Dios.

6.º El hombre en gracia puede merecer los bienes temporales (salud, bienestar, etc.) en cuanto sean convenientes para su eterna salvación; pero no considerados en sí mismos, o sea, prescindiendo de su relación con el bien espiritual del alma [17].

La razón de lo primero es porque caen bajo el mérito sobrenatural, como objeto directo del mismo, todas aquellas cosas que sean necesarias o convenientes para el último fin sobrenatural al que nos encamina la gracia de Dios.

La razón de lo segundo es porque, considerados en sí mismos, o sea, haciendo abstracción de su relación al fin sobrenatural, los bienes temporales no son bienes absolutos, sino sólo relativos, y con frecuencia representan un obstáculo para la eterna salvación.

Escolio. Importancia y necesidad de renovar la intención de hacer las cosas por amor a Dios.

53. De los principios que acabamos de exponer—principalmente en las conclusiones quinta, sexta y séptima—se deduce claramente la importancia y necesidad de renovar frecuentemente la intención de hacer todas las cosas por amor a Dios si queremos atesorar un gran caudal de méritos y avanzar rápidamente por los caminos de la perfección cristiana.

Hemos hablado ya de esto en otro lugar (cf. n.39); pero, para

---

16 I-II 114,9. Hemos explicado ampliamente esta conclusión en nuestra *Teología de la salvación*, donde el lector podrá hallar una abundante información sobre este gran problema (cf. *Teología de la salvación* [BAC, 2.ª ed., Madrid 1959] n.97-103).

17 I-II 114,10.

mayor abundamiento, en materia tan importante vamos a recoger aquí la doctrina del cardenal Van Roey en su celebrada obra *De virtute caritatis*, que trata este asunto con admirable precisión y claridad [1].

Es preciso, ante todo, distinguir entre la rectitud de intención *obligatoria*, o sea, la que se requiere indispensablemente para la moralidad sobrenatural de nuestros actos, y la que se requiere para la plena *perfección* de los mismos.

a) La recta intención obligatoria

San Pablo escribe: «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor. 10,31); y en otro lugar: «Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El» (Col. 3,17).

Estas palabras del Apóstol dan pie a los moralistas y ascéticos para investigar qué clase de intención han de tener nuestras acciones para que sean gratas a Dios y provechosas a nuestras almas.

Teniendo en cuenta los principios que acabamos de proclamar, podemos responder con toda precisión a esta pregunta. Nos referimos, naturalmente, a las obras realizadas por los justos, o sea, por un alma en estado de gracia; no a las de los pecadores e infieles.

Ante todo hay que decir que, *sin una intención sobrenatural*, nuestras obras no son plena y perfectamente buenas como conviene, esto es, merecedoras condignamente de la vida eterna. Lo hemos demostrado contra los que creen que basta poseer el hábito de la caridad sobrenatural, sin que influya ni siquiera *virtualmente* sobre las obras.

Además, es preciso proclamar que nuestras obras no son condignas del premio celestial—en lo que éste tiene de *esencial*, o sea, de visión y goce fruitivo de Dios—si no se realizan con una intención *procedente de la caridad*, ya sea porque se trate del acto mismo de la caridad, o porque haya *imperado* el acto de las demás virtudes.

De suyo no es suficiente la intención procedente de la fe o de otra virtud infusa inferior a la caridad. No es verdad que cualquier motivo sobrenatural sea suficiente por sí mismo para el mérito *esencial*, como afirma Suárez [2]; aunque en la práctica puede ocurrir que el que obra por algún motivo sobrenatural (v.gr., impulsado por la fe, el deseo de dar culto a Dios, etc.) obre *virtualmente* a impulsos de la caridad, aunque él mismo no se dé cuenta perfecta de ello, como reconoce el propio Suárez [3]. De donde hay que concluir que es útil y conveniente excitar tales intenciones, que en la práctica conducen fácilmente al afecto caritativo; si bien es mucho mejor y más seguro excitar directamente este afecto de caridad.

---

[1] Cf. CARDENAL VAN ROEY, *De virtute caritatis* q.3 c.4. Recogemos, con ligeros retoques, sus mismas palabras.
[2] Cf. *De gratia* l.10 c.10 n.23.
[3] Ibid., n.26.

Sobre si esta intención caritativa sea obligatoria o de consejo, sobre si el Apóstol trata de imponer un precepto o de persuadir un consejo, mucho se ha escrito y disputado. El nudo de la cuestión está en el sentido *positivo* que deba darse a esas palabras de San Pablo; porque interpretadas *negativamente*, o sea, como sinónimas de estas otras: «Nada hagáis contra la gloria de Dios o del nombre de Jesús», es evidente que enuncian un verdadero *precepto*, que no es lícito en ningún caso quebrantar.

Santo Tomás resuelve el problema a base de unas luminosas distinciones. He aquí sus palabras:

«La sentencia *hacedlo todo para gloria de Dios* puede entenderse de dos modos: *negativa* y *afirmativamente*.

Negativamente significa: «Nada hagáis contra Dios». Y en este sentido expresa un precepto, y se quebranta, o con pecado mortal, que se comete *contra* Dios, o con pecado venial, que se comete *fuera* de Dios y fuera del precepto.

En sentido *afirmativo* puede entenderse de dos maneras. O bien de suerte que la referencia actual a Dios acompañe a cada acción, no *actual*, pero sí *virtualmente*, en cuanto la virtud de la primera ordenación permanece en todas las siguientes, como la virtud del último fin permanece en todos los fines a él ordenados; y, así entendida, es también de *precepto* y su omisión puede ser mortal o venial, como ya hemos dicho. O bien de suerte que la actual ordenación a Dios acompañe *actualmente* a cada acción. Y esto puede entenderse de dos modos: *distributiva* y *colectivamente*.

En sentido *distributivo* significa: «En cualquier acción es mejor que la ordenéis a Dios». Y, así entendida, es un consejo.

El sentido *colectivo* es: «Haced de tal modo todas vuestras obras, que ninguna de ellas dejéis de ordenarla *actualmente* a Dios». Y esto no es de precepto ni de consejo, sino *fin* del precepto, al que se llega por el cumplimiento del precepto; porque así ordenan los santos sus actos a Dios en la patria.

Hay que advertir, sin embargo, que de cualquier forma afirmativa que se exponga, no ha de entenderse sino de las obras de la voluntad deliberada, porque sólo esas obras pueden decirse propiamente nuestras»[4].

Nótese que este precepto no es sino un aspecto del precepto de la caridad, del que no se distingue realmente. Escuchemos de nuevo a Santo Tomás:

«No basta, ciertamente, la ordenación *habitual* del acto a Dios, porque nadie merece por lo que tiene en hábito, sino por lo que hace de hecho. Sin embargo, no se exige una *intención actual* del fin último que acompañe *siempre* a cada acción referente a un fin próximo. Basta que alguna vez todos estos fines próximos sean actualmente referidos al último, como sucede cuando uno piensa en dirigirse al amor de Dios por entero, pues en esto, cuanto ordena a sí mismo, quedará ordenado a Dios. Y si se pregunta *cuándo se deberá ordenar el acto al fin último*, equivale a preguntar *cuándo debe actuarse la caridad*; porque siempre que actúe la caridad se realiza la ordenación de todo el hombre al último fin y, por consiguiente, la de todas las cosas que se ordenan al mismo como bienes propios»[5].

De donde el precepto de referir actualmente nuestras obras a

---

4 *In II Sent.* d.40 q.1 a.5 ad 7; cf. *De caritate* a.11 ad 2.
5 *In II Sent.* l.c., ad 6.

Dios obliga cuando y en cuanto obliga el precepto de ejercer la virtud de la caridad; ambos preceptos se refunden en uno. El mandato del Apóstol: «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios», coincide adecuadamente y se funda en el gran precepto del Señor: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente» (Mt. 22,37). Cuando se cumple éste, se cumple también aquél.

Pero una cosa es la intención mínima *obligatoria*, y otra la que exige la perfección cristiana a la que todos los bautizados deben tender. Esto es lo que vamos a examinar ahora.

b) La perfecta rectitud de intención

Según los principios expuestos, la perfección y el mérito de las buenas obras consiste formalmente en la caridad que las informa, inspira y dirige. De donde se deduce que un acto será tanto más bueno y meritorio cuanto proceda de mayor ímpetu de caridad. Lo cual puede ocurrir de dos modos, a saber: en cuanto la intención caritativa, por la cual uno obra, se purifica más y más de cualquier otro motivo y se dirige únicamente a Dios, y en cuanto la misma intención influye en la obra de una manera más actual y profunda. Este es el camino para la plena perfección abierto a todas las almas, que tanto recomiendan los maestros de la vida espiritual, y que describe óptimamente el P. Grou en la siguiente forma:

«La intención es pura mientras no está mezclada, o sea, mientras su objeto es únicamente Dios y no está infectada de ninguna mira de amor propio. Esta pureza tiene sus grados y no es perfecta sino en las almas más santas; más aún: la santidad consiste precisamente en esta pureza de intención. Mientras uno ama a Dios con algún retorno sobre sí mismo, o no le ama únicamente por El; mientras se mira el propio interés en su servicio, o se busca uno a sí mismo, por poco que sea; mientras se mira a la perfección con relación a sí mismo, esto es, con relación al bien que nos reportará; en una palabra, mientras el *yo* entre por cualquier motivo en nuestra intención, no diré que sea criminal ni siquiera pecaminosa, pero sí que está mezclada de imperfección e impureza; no tiene esa eminente simplicidad que tanto agrada a Dios.

La simplicidad de intención excluye absolutamente toda multiplicidad. No recae sobre muchos objetos, sino sobre uno solo, que es Dios. Y en el mismo Dios no se fija sino en su gloria, en su beneplácito, en el cumplimiento de su voluntad. La intención simple es toda por Dios y para Dios. El alma no se mira para nada a sí misma, no cuenta consigo para nada. No que excluya sus verdaderos intereses, no lo permita Dios; pero no para en ellos su atención, sino que los olvida. Llegaría incluso a sacrificarlos si Dios la pusiera en trance de hacer ese sacrificio. El alma consiente de todo corazón en servirle por El mismo, sin esperanza de galardón. Cuando el alma llega aquí, la intención es perfectamente simple y pura; y comunica a las acciones, aun las más pequeñas e insignificantes, un valor inestimable. Dios las acepta, las adopta, se las apropia como hechas únicamente con la intención de complacerle. Júzguese con qué liberalidad las recompensará cuando llegue el momento de hacerlo.

Lo afirmo sin miedo ninguno: la menor cosa hecha con esta pureza de intención es de mucho mayor precio delante de Dios que las acciones más

grandes, más penosas y mortificantes para la naturaleza si se mezcló en ellas la más pequeña parte de propio interés. Es porque Dios no mira ni se fija en la materia de nuestras acciones, sino en el principio de donde parten; y porque lo que le glorifica no es lo que nosotros hacemos, sino la disposición de nuestro corazón al hacerlo» [6].

Esta misma pureza de intención recomienda encarecidamente San Francisco de Sales:

«Hacer bien pequeñas acciones es hacerlas con mucha pureza de intención y fuerte voluntad de agradar a Dios; y entonces nos santifican en gran manera. Hay personas que comen mucho y siempre están endebles, delgadas y lánguidas, porque no les rige bien el sistema digestivo; otras hay que, comiendo poco, suelen estar robustas y vigorosas, porque tienen buen estómago. Así, existen almas que hacen muchas buenas obras y crecen poco en caridad, porque las hacen fría y remisamente, o por instinto y tendencia natural más que por inspiración divina o con fervor celestial; y, al contrario, las hay que laboran poco, pero con voluntad e intención tan santas que avanzan en altísima caridad» [7].

El obispo de Belley, Mons. Le Camus, gran amigo de San Francisco de Sales, escribe hablando de este último:

«Vale más—decía—hacer poco, pero bien, que emprender muchas cosas y hacerlas imperfectamente. No es por la multiplicidad de nuestras acciones como avanzaremos en la perfección, sino por el fervor y la pureza de intención con que las hagamos. De donde concluímos estas cosas:

1.ª Que nuestro progreso en la perfección no depende tanto de la multiplicidad de nuestras acciones cuanto del fervor de la caridad con que las hacemos.

2.ª Que una buena acción hecha con gran fervor vale más y es más agradable a Dios que muchas de la misma especie hechas con tibieza y laxitud.

3.ª Que la pureza de intención eleva muy alto el mérito de una acción, puesto que, como el precio de una acción se lo da su fin, cuanto más puro y excelente es ese fin, tanto más exquisita es esa acción» [8].

De manera semejante escribe el autor del famoso opúsculo *El combate espiritual*:

«No se podría creer cuán grande es la virtud de este motivo (de agradar a Dios sólo), puesto que la menor acción, por muy pequeña que sea, hecha simplemente por Dios, vale más que muchas otras, quizá muy buenas y de gran mérito, hechas con otra mira. En virtud de este principio, una pequeña limosna dada a un pobre por la sola gloria de la divina majestad, le es, sin comparación, más agradable que si, por cualquier otro fin, se entregaran grandes riquezas, incluso cuando uno se desprendiera de ellas por la esperanza de los bienes del cielo, aunque sea éste, después de todo, un motivo laudable y merecedor de que se le proponga» [9].

Esta doctrina, que se encuentra en otros muchos autores espirituales, se funda en los genuinos principios teológicos que hemos

---

[6] P. Grou, *Manuel des âmes interieures* (Paris 1901) p.193-194.
[7] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* (ed. BAC, Madrid 1954) l.12 c.7.
[8] Monseñor Le Camus, *L'esprit de S. François de Sales* (Paris 1908) p.1.ª c.55 p.221.
[9] Scupoli, *El combate espiritual* c.10.

expuesto más arriba. El precio de la pura intención caritativa es tan estimable porque la medida de la bondad y del mérito se toma de la caridad; por lo mismo, las obras informadas por esta simple y pura intención alcanzan la perfección de la bondad y la plenitud del mérito. Pero esta perfección no suele darse más que en los santos. Todos los que quieran amar sinceramente a Dios, trabajen ante todo en perfeccionar su intención y en mirarle a El sólo con simplicidad de mirada. Y en tanto adelantarán en perfección en cuanto procuren hacer esto.

Además, y en virtud del mismo principio, hay que recomendar encarecidamente que todas y cada una de nuestras buenas obras se realicen bajo el influjo *íntimo* y lo más *actual* posible de la virtud de la caridad.

Es cierto, como dice Santo Tomás, que pertenece a la perfección del cielo, y no a la de esta vida, que el hombre realice todas y cada una de sus acciones bajo la influencia *actual* de la caridad; porque no es posible, ni siquiera a las almas más perfectas, pensar continuamente en Dios sin la menor distracción [10]. Pero es perfectamente posible y altamente recomendable vivir y obrar en permanente disposición de íntima unión con Dios; la cual disposición, si se la acompaña con el ejercicio de la presencia de Dios, fácilmente prorrumpirá en un amor *actual*. Así, pues, al principio del día dirijamos y orientemos a Dios todas nuestras obras y sufrimientos; y después, durante el transcurso del día, renovemos con la mayor frecuencia posible—a base de breves, pero ardientes jaculatorias—la intención de hacer todas las cosas por amor de Dios y por complacerle a El solo.

Este ejercicio es de tal importancia que, si somos fieles a él, alcanzaremos muy pronto un grado muy alto de perfección; y, si lo descuidamos, nos exponemos a perder lamentablemente la mayor parte del mérito sobrenatural de nuestras obras.

ARTICULO 6

La caridad y la perfección cristiana

He aquí otra cuestión interesantísima en la teología de la caridad: las relaciones entre esta gran virtud y la perfección cristiana.

Hemos estudiado este punto, con la amplitud que se merece, en otra de nuestras obras [1]. Pero para comodidad del lector trasladamos aquí, íntegramente, lo que ya dijimos en aquel otro lugar.

1. La perfección en general

54. *a)* **Sentido etimológico.** La palabra *perfección* viene del verbo latino *perficere* (hacer hasta el fin, hacer completamente,

[10] Cf. II-II 24,8.

[1] Cf. *Teología de la perfección cristiana*, 3.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n. 108-117.

terminar, acabar), de donde sale *perfectum* (lo que está terminado, acabado) y *perfectio* (cualidad de perfecto). Una cosa se dice perfecta cuando tiene todo el ser, toda la realidad que le conviene según su naturaleza. El hombre ciego es imperfecto, porque le falta uno de los órganos exigidos por su naturaleza humana; pero el no tener alas no significa en el hombre una imperfección, porque su naturaleza no está hecha para volar.

b) **Sentido real.** Ya el significado etimológico de la palabra nos ha puesto sobre la pista de su verdadera y auténtica significación real. Pero para precisar mejor nuestras ideas es necesario recordar aquí dos principios filosóficos muy fecundos:

1.º EN TANTO ES PERFECTO ALGUNO EN CUANTO ESTÁ EN ACTO. Lo cual quiere decir que las ideas de realidad actual y de perfección son sinónimas. Por eso, Dios, que es acto puro, esto es, el ser en toda su plenitud actual, es la perfección por esencia. El es, en realidad, el único ser *perfecto*. Todos los demás seres—mezcla de potencia y de acto—son tan sólo *perfectibles*. Lo que les queda de potencia, eso tendrán de perfectibilidad; y como jamás desaparecerá de ellos algún aspecto potencial, síguese que la perfección absoluta es imposible al ser creado. Ella es patrimonio exclusivo de Dios, en el que todo es acto puro, sin sombra ni vestigio de potencialidad alguna.

2.º EN TANTO SE DICE DE ALGUNO QUE ES PERFECTO EN CUANTO ALCANZA SU PROPIO FIN, QUE ES LA ÚLTIMA PERFECCIÓN DE LAS COSAS. Es el principio que invoca Santo Tomás en el artículo primero de la cuestión que dedica en la *Suma Teológica* a investigar la naturaleza de la perfección cristiana (II-II 184,1). Cuando un ser ha alcanzado su fin y descansa en él, puede decirse que ha llegado a su perfección *plena*. Mientras se va acercando a él sólo posee una perfección relativa o *progresiva*.

Hay una perfección *substancial*, en acto primero, que es la que posee un ser cuando está completo en sus principios substanciales según su propia naturaleza específica. Y otra perfección *accidental*, en acto segundo, que es la que abarca, además, todas las perfecciones accidentales. Esta última es «la perfección» en sentido propio o estricto. Las dos se dan en la vida espiritual, como veremos.

Volveremos sobre estos principios, que arrojarán mucha luz en las cuestiones relativas a la perfección cristiana.

2. Naturaleza de la perfección cristiana

55. Veamos, ante todo, la doctrina de Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

Comienza el Doctor Angélico preguntando si la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad [2]. Como se ve,

[2] II-II 184,1.

va directamente al fondo de la cuestión, prescindiendo de toda clase de prenotandos y de cuestiones secundarias.

La respuesta, como es sabido, es afirmativa. Lo prueba en primer lugar por la autoridad de San Pablo: «Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que *es vínculo de perfección*» (Col. 3,14); porque la caridad—comenta el Angélico Doctor—en cierto modo liga a todas las demás virtudes en una unidad perfecta.

En el cuerpo del artículo establece la prueba de razón, que no puede ser más sencilla. Si un ser alcanza su perfección cuando llega a su propio fin, hay que concluir que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad, ya que es ella precisamente la virtud que nos une directamente con Dios en cuanto último fin sobrenatural.

Expuesta brevemente la doctrina del Angélico, veamos de ampliarla un poco más. Vamos a proceder por conclusiones.

Conclusión 1.ª La perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad.

56. Precisemos, ante todo, el sentido de la cuestión. No queremos decir que la perfección cristiana consista *integra y exclusivamente* en la perfección de la caridad, sino que es ella el elemento *principal*, el más esencial y característico de todos. En este sentido hay que decir que la medida de la caridad en el hombre es la medida de su perfección sobrenatural; de tal manera que el que ha conseguido la perfección del amor de Dios y del prójimo puede ser llamado «perfecto» en el sentido más genuino de la palabra *(simpliciter)*, mientras que sólo lo sería relativamente *(secundum quid)* si lo fuera tan sólo en alguna otra virtud [3]. Esto último, por lo demás, es imposible en el orden sobrenatural, dada la conexión de las virtudes infusas con la gracia y la caridad [4].

Valor de la tesis. Entendida de esta manera, la presente conclusión les parece a muchos teólogos casi de fe *(proxima fidei)* por el evidente testimonio de la Sagrada Escritura y el consentimiento unánime de la Tradición [5]. De hecho es admitida sin discusión por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

Prueba de la tesis:

1.º Por la Sagrada Escritura. Es una de las verdades más inculcadas en las páginas inspiradas. El mismo Cristo nos dice que del amor de Dios y del prójimo pende toda la Ley y los Profetas [6]. Los textos de San Pablo son muy explícitos y abundantes. He aquí algunos de ellos:

---

[3] «Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus. Secundum quid autem, perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adiungitur» (S. Thom., *De perfectione vitae spiritualis* 1).

«Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid» (II-II 184,1 ad 2).

[4] Cf. I-II 65.

[5] Cf. De Guibert, *Theologia Spiritualis* n. [illegible]

[6] Mt. 22,35-40; Mc. 12,28-31

«Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que *es vínculo de perfección*» [7].

«El amor es el cumplimiento de la Ley» [8].

«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» [9].

«Arraigados y fundados en la caridad para que podáis comprender en unión con todos los santos...» [10]

«El fin del Evangelio es la caridad» [11].

La misma fe recibe todo su valor de la caridad:

«Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe *actuada* por la caridad» [12].

Las demás virtudes *nada son sin ella* [13], etc., etc.

La prueba escriturística de nuestra tesis es, pues, del todo segura y firme [14].

2.º Por el magisterio de la Iglesia. Esta misma doctrina, ampliamente comentada y desarrollada por los Santos Padres [15], ha sido sancionada por el magisterio de la Iglesia. En la bula *Ad Conditorem*, de Juan XXII, se leen las siguientes palabras:

«Porque, como la perfección de la vida cristiana *principal* y *esencialmente consiste en la caridad*, que es llamada por el Apóstol *vínculo de perfección* (Col. 3,14) y que une y junta de algún modo al hombre con su fin...» [16]

Como veremos en seguida, el papa recoge la doctrina de Santo Tomás empleando sus mismas palabras.

3.º Por la razón teológica. La prueba de razón la da Santo Tomás, diciendo que la perfección de un ser consiste en alcanzar su último fin, más allá del cual nada cabe desear; pero es la caridad quien nos une con Dios, último fin del hombre; luego en ella consistirá especialmente la perfección cristiana. Escuchemos sus mismas palabras:

«Se dice de un ser cualquiera que es perfecto cuando alcanza su propio fin, que es la perfección última de las cosas. Ahora bien, la caridad es el medio que nos une a Dios, fin último del alma humana; pues, como dice San Juan, *el que vive en caridad permanece en Dios, y Dios en él* (1 Io. 4,16). Por consiguiente, la perfección de la vida cristiana se toma de la caridad» [17].

---

7 Col. 3,14.
8 Rom. 13,10.
9 1 Cor. 13,13.
10 Eph. 3,17-18.
11 1 Tim. 1,5.
12 Gal. 5,6.
13 Cf. 1 Cor. 13,1-3.
14 Para una prueba escriturística más abundante: Prat, *Théologie de S. Paul* II p.404s. (ed. 14); y Van Roey, *De virtute caritatis* q.1 c.3.
15 Véanse numerosos testimonios en Rouet de Journel, *Enchiridion asceticum* (ed. 3) n.89 687 734 787 789 1262 1314 etc.
16 «Cum enim perfectio vitae christianae *principaliter et essentialiter in caritate consistat*, quae ab Apostolo «vinculum perfectionis» dicitur (Col. 3,14) et quae unit seu iungit aliqualiter hominem suo fini...» (cf. De Guibert, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* n.266).
17 II-II 184,1.

La razón fundamental que nos acaba de dar Santo Tomás se aclara y complementa examinando la naturaleza misma y los efectos de la caridad. Sólo ella nos une enteramente con Dios como último fin sobrenatural. Las demás virtudes preparan y comienzan esa unión, pero no pueden acabarla y consumarla, ya que las virtudes *morales* se limitan a apartar o aminorar los obstáculos que nos impiden el paso hacia Dios y nos acercan a El tan sólo *indirectamente*, estableciendo el orden en los *medios* que a El nos conducen [18]. Y en cuanto a la fe y la esperanza, nos unen ciertamente con Dios —como virtudes *teologales* que son—, pero no como último fin absoluto, o sea, como sumo Bien infinitamente amable por sí mismo —motivo perfectísimo de la caridad—, sino como primer principio, del que nos viene el conocimiento de la verdad (fe) y la perfecta bienaventuranza (esperanza). La caridad mira a Dios y nos une a El como fin; la fe y la esperanza le miran y nos unen a El como *principio* [19]. La fe nos da un conocimiento de Dios necesariamente obscuro e imperfecto *(de non visis)* y la esperanza es también radicalmente imperfecta *(de non possessis)*, mientras que la caridad nos une con El ya desde ahora de una manera perfectísima, dándonos la posesión *real* de Dios [20] y estableciendo una corriente de mutua amistad entre El y nosotros [21]. Por eso, la caridad es inseparable de la gracia, mientras que la fe y la esperanza son compatibles, de alguna manera, con el mismo pecado mortal (fe y esperanza *informes)* [22]. La caridad, en fin, supone la fe y la esperanza, pero las supera en dignidad y perfección [23].

Está, pues, fuera de toda duda que la caridad constituye la esencia misma de la perfección cristiana. La caridad supone y encierra todas las demás virtudes, que carecen sin ella de valor, como dice expresamente San Pablo [24].

Sin embargo, es preciso entender rectamente esta doctrina para no incurrir en lamentables confusiones y errores. Del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en la caridad, no se sigue en modo alguno que el papel de las otras virtudes sea puramente *accidental* o que no entren a formar parte bajo ningún aspecto de la esencia misma de la perfección. *Specialiter* no quiere decir *totaliter*, ni hay que confundir la esencia *metafísica* con la esencia *física* de una cosa [25]. La esencia metafísica de la perfección cristiana se salva con la simple perfección de la caridad; pero para su esencia física, total o integral, se requieren todas las demás virtudes infusas en el mismo grado de perfección que la caridad.

No hemos de olvidar—en efecto—que las virtudes morales, y con mayor razón la fe y la esperanza, tienen también su excelencia propia aun

---

18 I-II 63,3 ad 2.
19 II-II 17,6.
20 I-II 66,6.
21 II-II 23,1. Cf. Io. 14,23; Cant. 2,16; 6,2; 7,10.
22 II-II 24,12c et ad 5. Cf. I-II 65,4.
23 II-II 23,6.
24 Cf. 1 Cor. 13.
25 En filosofía escolástica— como es sabido—se entiende por constitutivo *metafísico* de una cosa aquella propiedad o predicado que se concibe *como el primero y más noble* de esa cosa y es como la fuente o principio de todas las demás perfecciones. Y por constitutivo *físico* se entiende *el conjunto de todas las propiedades y perfecciones* que corresponden a esa cosa en el orden real.

consideradas en sí mismas independientemente de la caridad (aunque no sin su compañía). Porque, aunque todos los actos de la vida cristiana puedan y deban ser *imperados* por la caridad, muchísimos de ellos, sin embargo, son actos *elícitos* de las otras virtudes infusas; y es evidente que puede haber diversidad de grados de perfección en la manera de producirse el acto *elícito* de alguna virtud aun prescindiendo del mayor o menor influjo que haya podido tener sobre él la caridad *imperante*. De hecho, cuando la Iglesia quiere juzgar de la santidad de algún siervo de Dios cuya beatificación se demanda, no se fija únicamente en la caridad, sino también en el ejercicio de las demás virtudes en grado heroico. Ello quiere decir bien a las claras que las virtudes infusas son todas ellas partes *integrantes* de la perfección cristiana. Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

Conclusión 2.ª La perfección cristiana consiste integralmente en el acto elícito de la caridad y en los de las demás virtudes infusas en cuanto imperados por la caridad y en cuanto son de precepto [26].

57. Prenotandos. 1.º Hay que distinguir en las virtudes cristianas lo que es de *precepto grave*, lo que es de *precepto leve* y lo que es de *consejo*. En cuanto son de *precepto grave* están *per se* en conexión esencial con la caridad, de tal manera que sin ellas dejaría de existir la caridad misma por el pecado mortal, que supone la transgresión de un precepto grave. En cuanto son de *precepto leve* (v.gr., de no decir una pequeña mentira), se requieren no para la esencia misma de la caridad, pero sí para su perfección, ya que esa perfección es incompatible con el pecado venial voluntario, que supone la transgresión de un precepto leve. Pero en lo que tienen de *puro consejo* están únicamente en conexión accidental con la caridad y la perfección, ya que sin esos actos de puro consejo la substancia de la caridad y aun de la misma perfección pueden permanecer intactas.

2.º El acto de las virtudes infusas puede considerarse de dos modos: *a)* en sí mismo (acto *elícito*), y *b)* en cuanto *imperado* por la caridad. Un acto de humildad practicado únicamente como tal acto de humildad es un acto *elicito* de esa virtud; y ese mismo acto practicado *por amor a Dios* es un acto *elícito* de la virtud de la humildad y, a la vez, un acto *imperado* de la virtud de la caridad.

3.º La esencia de una cosa—como ya hemos dicho—puede tomarse en dos sentidos: *a)* en abstracto, por el principio formalísimo: esencia metafísica, y *b)* en concreto, física, total, integralmente.

4.º La perfección puede considerarse *habitualmente* (en acto primero) y *actualmente* (en acto segundo). La primera es la perfección substancial o *radical*, la segunda es la perfección accidental o *simpliciter*, que es la que propiamente nos interesa aquí. Para la primera basta el simple estado de gracia, para la segunda se requiere un grado notable de desarrollo de los principios activos que emanan de la gracia.

Todo esto supuesto, decimos que la perfección *actual* (o sea, la perfección *simpliciter*, o en acto segundo) consiste esencialmente (en el sentido de esencia *física*, integral), no en sólo el acto elícito de la misma caridad (esencia *metafísica*, formalísima), sino también en los actos de las demás virtudes infusas; no en sí mismos (en este sentido pertenecen tan sólo secundaria y accidentalmente), sino en cuanto *imperados por la caridad* (o sea, en cuanto realizados *por amor de Dios)* y en cuanto son de *precepto* (no de simple consejo).

---

[26] Cf. Passerini, O. P., *De statibus hominum* in II-II 184,1.

Prueba de la tesis. He aquí los principales argumentos:

1.º Porque la perfección cristiana no puede considerarse como una *forma simple*, sino como *un todo moral* integrado por el conjunto de condiciones que perfeccionan la vida del cristiano. Se trata evidentemente de una *plenitud*, que supone la sumisión o rectificación perfecta de toda nuestra vida moral. Y como esta rectificación total no se consigue con sólo la caridad, que se refiere únicamente al *fin*, sino que supone también la plena rectificación de los *medios* que se ordenan a ese fin, sometiendo y rectificando las pasiones desordenadas que obstaculizan y dificultan el acto de la caridad, síguese que los actos de todas las demás virtudes infusas—que se refieren precisamente a esos *medios*[27]—entran a formar parte de la *esencia misma* de la perfección cristiana siquiera sea considerándola de una manera *física* o integral.

2.º La perfección cristiana—como enseña Santo Tomás[28]—consiste *esencialmente* en los *preceptos*, no en los consejos. Pero como además de la caridad hay otras muchas virtudes *preceptuadas*, hay que concluir que también ellas deben entrar en el concepto esencial de la perfección cristiana.

En efecto. Hay en las virtudes infusas una multitud de aspectos *preceptuados;* unos *gravemente* (v.gr., la virtud de la fortaleza nos manda sufrir el martirio antes que renegar de la fe) y otros *levemente* (v.gr., la virtud de la veracidad nos prohibe decir una pequeña mentira). Sólo con el cumplimiento de esos deberes se hace posible la existencia de la caridad o la perfección de la misma. Porque la caridad inicial, indispensable, substancial, es incompatible con cualquier pecado *mortal*, y la caridad perfecta es incompatible o excluye positivamente el pecado *venial*. Lo cual supone necesariamente el ejercicio de todos los aspectos de las virtudes infusas grave o levemente *preceptuados*. Excluye solamente los actos virtuosos de puro consejo, aunque también éstos son utilísimos, y de alguna manera hasta necesarios, como veremos en su lugar correspondiente.

3.º Porque sólo de este modo pueden justificarse las expresiones de la Sagrada Escritura que atribuyen un papel esencial a los actos de las demás virtudes, tales como la fe, la guarda de los mandamientos, la obediencia, la paciencia, la humildad, etc., y la práctica de la Iglesia en la beatificación de los siervos de Dios, que responde al heroísmo *en todas las virtudes cristianas* y no solamente en la caridad.

Sin embargo, es preciso no perder nunca de vista que los actos de las demás virtudes infusas entran en la esencia de la perfección cristiana, no en sí mismos—en este sentido sólo pertenecen a ella secundaria y accidentalmente—, sino en *cuanto imperados por la caridad*, que es la *forma* de todas las demás virtudes[29].

En efecto: la función propia de la caridad como forma de todas las demás virtudes consiste en *dirigir* y *ordenar* al último fin sobrenatural los actos de todas ellas, aun los de la fe y la esperanza, que sin ella serían in-

---

[27] O al mismo fin, pero considerado como principio (fe y esperanza). Cf. II-II 17,6.

[28] II-II 184,3.

[29] Cf. II-II 23,8. Al decir que la caridad es la *forma* de todas las virtudes, no queremos decir que sea la forma *intrínseca y esencial* (como imaginaron Durando y algunos escotistas), sino tan sólo la forma *extrínseca y accidental*, como enseña Santo Tomás (*effectiue*, dice en el ad 1 de este artículo). Podemos distinguir en las virtudes infusas tres principios informativos diferentes: uno *radical*, que es la gracia habitual o santificante, que es como la raíz de todos los demás hábitos infusos; otro *esencial* o *intrínseco*, que es la forma específica propia y determinada de cada virtud en particular; y otro *extrínseco* o *accidental*, que es la caridad, que las ordena y orienta al fin sobrenatural. Sólo en este tercer sentido se dice que la caridad es la forma de todas las demás virtudes.

formes a pesar de conservar su propia forma específica. Escuchemos las palabras mismas de Santo Tomás:

«En las realidades morales, la forma de un acto viene principalmente de su fin: la razón de ello estriba en que el principio de los actos morales es *la voluntad*, cuyo objeto y cuya forma, por así decirlo, es el fin. Ahora bien: la forma de un acto sigue siempre la forma del agente que produce ese acto. Es preciso, pues, que, en moral, lo que da a un acto su ordenación al fin le dé también su forma. Ahora bien: está bien claro, después de lo que acaba de decirse (en el artículo precedente), que la caridad ordena los actos de todas las demás virtudes a su último fin. Y en esto da ella *forma* a los actos de todas las demás virtudes, y, por consiguiente, se dice que es *forma de las demás virtudes*, ya que no se habla de virtudes más que por relación a actos formados» [30].

Ahora bien: ¿de qué manera la caridad ejerce este *imperio* sobre las demás virtudes infusas en orden al fin sobrenatural? ¿Es un mero empuje *exterior*, como desde fuera, o les comunica intrínsecamente algo de su propia virtualidad?

Desde luego, hay que rechazar la doctrina que hace de la caridad la forma intrínseca y *esencial* de todas las demás virtudes. Es imposible que lo sea, ya que entonces todas las virtudes serían *esencialmente* una sola con la caridad, si no queremos admitir el absurdo de que una misma virtud tuviera *dos formas substanciales* distintas [31]. Pero tampoco hay que pensar que el impulso de la caridad hacia el fin sobrenatural sea puramente *exterior* al acto de las demás virtudes. En virtud de este impulso se deriva de la caridad y se recibe pasivamente en los actos de las demás virtudes *un modo real e intrínseco*, por el cual tanto esos mismos actos como las virtudes de donde brotan [32] se perfeccionan y dignifican [33].

Claro que, si no hubiera materia dirigible al fin, la forma directora no tendría nada que informar y no podría ejercitarse en cuanto tal. La caridad tendría que limitarse única y exclusivamente a su propio acto. Por consiguiente, hay que concluir que la perfección cristiana no es una forma simple, sino una *plenitud moral*, constituída principalmente por el acto de la caridad y secundariamente por los actos preceptuados de las demás vir-

---

[30] II-II 23,8.

[31] «Caritas» dice expresamente Santo Tomás—dicitur esse forma aliarum virtutum *non quidem exemplariter aut essentialiter*, sed magis *effective*: inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum» (II-II 23,8 ad 1). Y Cayetano comenta profundamente: «Non solum caritas informat *effective* quia imperat et ordinat, hoc enim commune est omni imperanti et ordinanti; sed quia *participatio passiva imperii et ordinationis suae est velut forma constituens actus alios in esse virtuoso simpliciter*» (ibid.).

[32] La caridad, en efecto, no informa tan sólo el *acto* de las demás virtudes, sino también la misma virtud en cuanto *hábito*: «Caritas non solum actum fidei, sed ipsa fidem informat», dice expresamente Santo Tomás en *De veritate* (14,5 ad 9). Propiamente informa el *acto*; pero por derivación *(ex consequenti)* informa el hábito mismo de la virtud, que es de suyo un hábito *operativo*.

[33] Véase cómo lo explican los insignes SALMANTICENSES: «Cum aliquis actus attingit aliquem finem, nequit non dicere verum ordinem, sive habitudinem realem ad talem finem; ergo quando actus virtutis *inferioris* ordinatur ad finem caritatis illumque attingit, nequit non importare verum ordinem et realem habitudinem ad talem finem: cumque huiusmodi ordo non conveniat actui virtuti inferioris ex propria ratione, sive ex parte virtutis proximae a qua elicitur, opus est quod illum participet ex influxu caritatis, cui per se convenit illum finem attingere... *Insuper* actus virtutis inferioris ratione ordinis ad Deum ultimum finem consequitur valorem adaequatum ad merendum vitam aeternam de congruo. Sed hic valor non est ens rationis, nec denominatio extrinseca, sed aliquod praedicatum reale; ergo ordo, quem actus virtutis *inferioris* habet ex motione caritatis ad eius finem est aliquid reale: cumque talis ordo non pertineat ad speciem praedicti actus, sequitur esse aliquid sibi intrinsece superadditum» *(De caritate* d.7 n.49).

tudes infusas bajo el impulso de la caridad, que las orienta y dirige al fin último sobrenatural.

Sentadas estas premisas, ya podemos establecer una nueva interesantísima conclusión.

Conclusión 3.ª La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal.

58. Dos partes tiene esta nueva conclusión, que vamos a examinar por separado.

Primera. La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito.

Prescindimos aquí de la tan debatida cuestión de si los hábitos infusos crecen tan sólo por el acto más intenso o también por los actos remisos. Según Santo Tomás, es evidente que sólo crecen por el acto más intenso; lo afirma expresamente con relación a la caridad [34]. Pero aun en la sentencia contraria nuestra conclusión resulta absolutamente verdadera; porque si cualquier acto de caridad es capaz de aumentar el hábito de la misma, *a fortiori* lo aumentarán los actos más intensos. Y como ya hemos visto que la perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad, es cosa obvia que, a medida que esta virtud produzca su acto elícito con mayor intensidad, se producirá un mayor desarrollo e incremento de la misma perfección cristiana. En este sentido es certísimo que el grado de santidad coincide con el grado del amor. A mayor amor de Dios y del prójimo corresponde siempre un mayor grado de santidad.

Pero, aparte de su acto elícito, que constituye la quintaesencia de la perfección cristiana, la caridad, como forma de todas las demás virtudes, debe imperar y ordenar los actos de todas ellas al último fin sobrenatural. Por eso hay que añadir la segunda parte de nuestra conclusión, que suena así:

Segunda. La perfección cristiana será tanto mayor cuanto la caridad impere el acto de las demás virtudes infusas de una manera más intensa, actual y universal.

a) De una manera más intensa. Es una simple aplicación y corolario de la doctrina que acabamos de sentar con relación al acto elícito de la misma caridad.

b) Más actual. Tanto si se requiere para el mérito de algún acto sobrenatural el influjo *virtual* de la caridad como si basta el simplemente *habitual*—cuestión discutida entre los teólogos—, es evidente y admitido por todos que la influencia más perfecta y acabada es la *actual*. De donde, a medida que el influjo imperante de la caridad sobre las demás virtudes sea más *actual*, tanto más perfectos serán los actos elícitos de esas virtudes, ya que el motivo de la caridad es más perfecto y meritorio que el de todas las demás virtudes. Hay un abismo—en orden a su perfección sobrenatu-

[34] «No por cualquier acto de caridad aumenta la misma caridad; si bien cualquier acto de caridad *dispone* para el aumento de la misma, en cuanto que por un acto de caridad el hombre se hace más pronto a seguir obrando por caridad; y, creciendo esta habilidad y prontitud, el hombre prorrumpe en un *acto más ferviente de amor* por el cual se esfuerza a crecer en caridad; y *entonces aumenta de hecho la caridad*» (II-II 24,6).

ral—entre un acto, v.gr., de humildad puesto únicamente por el motivo propio y específico de esa virtud y ese mismo acto puesto *por amor a Dios*, motivo perfectísimo de la caridad.

c) MÁS UNIVERSAL. Nunca será posible que el influjo *actual* de la caridad recaiga sobre *todos* los actos humanos de un hombre viador. El concilio de Trento definió que nadie puede evitar absolutamente todos los pecados veniales durante toda su vida a no ser por un especial privilegio, que no parece haber sido concedido a nadie fuera de la Santísima Virgen [35]. Luego no cabe duda que se producirán algunos actos—esos pecados veniales—que de ninguna manera serán informados por la caridad. Pero, a medida que los actos informados o imperados por ella sean más numerosos y se extiendan a mayor número de virtudes, la perfección integral de la vida cristiana se irá incrementando y perfeccionando cada vez más.

Conclusión 4.ª La perfección de la vida cristiana se identifica con la perfección del doble acto de caridad; pero primariamente con relación a Dios y secundariamente con relación al prójimo.

59. Es elemental en teología que no hay más que una sola virtud, un solo hábito infuso de caridad, con el cual amamos a Dios por sí mismo y al prójimo y a nosotros mismos por Dios [36]. Todos los actos procedentes de la caridad, cualquiera que sea el término donde recaigan, se especifican por un mismo objeto formal *quo*, a saber, la bondad infinita de Dios en sí misma considerada. Ya sea que amemos directamente a Dios en sí mismo, ya que amemos directamente al prójimo o a nosotros mismos, si se trata de verdadero amor de caridad, siempre el motivo formal es el mismo: la infinita bondad de Dios. No se puede dar verdadera caridad hacia el prójimo o hacia nosotros mismos si no procede del motivo sobrenatural del amor a Dios; y es preciso distinguir bien este acto formal de caridad de cualquier inclinación hacia el servicio del prójimo nacida de una compasión puramente humana o de cualquier otra forma de amor producida por algún motivo puramente natural.

Siendo esto así, es evidente que el crecimiento del hábito infuso de la caridad determinará una mayor capacidad con relación a su doble acto. No se puede aumentar en el alma la capacidad de amar a Dios sin que se aumente correlativamente, y en el mismo grado, la capacidad de amar al prójimo. Esta verdad constituye el argumento central de la sublime Epístola primera del apóstol San Juan, donde se pone de manifiesto la íntima conexión e inseparabilidad de ambos amores.

Sin embargo, en el ejercicio del amor hay un orden y jerarquía exigidos por la naturaleza misma de las cosas. En virtud de ese orden, la perfección de la caridad consiste *primariamente* en el amor de Dios, infinitamente amable por sí mismo, y *secundariamente* en el amor del prójimo y de nosotros mismos por Dios. Y aun entre nosotros mismos y el prójimo hay que establecer un orden, que se toma de la mayor o menor relación con Dios de los bienes de que se participa. Y así hay que amar antes el bien espiritual propio que el bien espiritual del prójimo, pero hay que amar más el bien espiritual del prójimo que nuestro propio bien corporal.

La razón de esta jerarquía o escala de valores es porque—como explica Santo Tomás—a Dios se le ama como *principio* del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre se ama a sí mismo con amor de caridad en cuanto que *participa directamente* de ese mismo bien, y al prójimo se le

[35] Cf. D 833.
[36] II-II 23,5; 25,12; 26,1-4.

ama con ese mismo amor en cuanto *socio y compartícipe* de ese bien. Luego es evidente que hay que amar en primer lugar a Dios, que es el manantial y la fuente de ese bien; en segundo lugar, a nosotros mismos, que participamos *directamente* de él; y, por último, al prójimo, que es nuestro socio y compañero en la participación de ese bien [37]. Pero como el cuerpo participa de la bienaventuranza únicamente por cierta *redundancia* del alma, síguese que, en cuanto a la participación de esa bienaventuranza, está más próxima a nuestra alma el alma del prójimo que nuestro mismo cuerpo; de donde hay que anteponer el bien espiritual del prójimo a nuestro propio bien corporal [38].

Conclusión 5.ª La perfección cristiana consiste en la perfección de la caridad afectiva y efectiva; primariamente, de la afectiva, y secundariamente, de la efectiva.

60. Es preciso, ante todo, distinguir cuidadosamente ambas maneras de ejercitar la caridad. He aquí cómo lo explica San Francisco de Sales:

> «Dos son los principales ejercicios de nuestro amor a Dios: uno *afectivo* y otro *efectivo o activo*, como dice San Bernardo. Por el primero nos aficionamos a Dios y a todo lo que a El place, por el segundo servimos a Dios y hacemos lo que El ordena. Aquél nos une a la bondad de Dios, éste nos hace cumplir su voluntad. El uno nos llena de complacencia, de benevolencia, de aspiraciones, de deseos, de suspiros, de ardores espirituales, de tal modo que nuestro espíritu se infunde en Dios y se mezcla con El; el otro pone en nosotros el firme propósito, el ánimo decidido y la inquebrantable obediencia para cumplir los mandatos de su voluntad divina y para sufrir, aceptar, aprobar y abrazar todo cuanto proviene de su beneplácito. El uno hace que nos complazcamos en Dios; el otro, que le agrademos» [39].

Ahora bien: presupuesto lo que hemos sentado más arriba de que la perfección cristiana será tanto mayor a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal, es evidente que la perfección depende primariamente de la caridad *afectiva*, y sólo secundariamente de la *efectiva*. Porque:

a) Sin la influencia de la caridad informando de algún modo el alma, los actos internos o externos de cualquier virtud *adquirida*, por muy perfectos que sean en su género, no tienen ningún valor sobrenatural, no sirven para nada en orden a la vida eterna.

b) Los actos sobrenaturales procedentes de cualquier virtud *infusa* realizados con un afecto de caridad débil y remiso tienen un valor meritorio igualmente débil y remiso por muy duros y penosos que puedan ser en sí mismos. No olvidemos que, como enseña Santo Tomás, la mayor o menor dificultad de un acto no añade *per se* ningún valor al mérito *esencial* del mismo—que depende exclusivamente del grado de caridad con que se hace—, aunque puede añadirle *per accidens* por el mayor ímpetu de caridad que ordinariamente llevará consigo [40].

---

[37] II-II 26,4. Cf. 184,3.

[38] II-II 26,5.

[39] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor a Dios* 6,1.

[40] «Plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium; sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius» (II-II 27,8 ad 1; cf. III *Sent.* d. 30 a. 1 et 4 ad 1; *De virtutibus* 2,8 ad 4).

c) En cambio, los actos de cualquier virtud infusa, por muy fáciles y sencillos que sean en sí mismos, realizados con un afecto de caridad intensísima, tienen un gran valor meritorio y son de altísima perfección. De este modo, la más pequeña acción de Cristo, el simple cocinar y barrer la casita de Nazaret realizado por María, tenían un valor incomparablemente superior al martirio de cualquier santo.

d) Esto mismo se desprende del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en el acto propio o elícito de la misma caridad (caridad afectiva) y sólo *integralmente* en los actos de las demás virtudes *imperados* por la caridad (caridad efectiva).

Todo esto de suyo o *quoad se*.

Sin embargo, *quoad nos*, la perfección del amor divino se manifiesta mejor en el ejercicio de la caridad *efectiva*, o sea, en la práctica por amor de Dios de las virtudes cristianas, sobre todo si hay que superar para ello grandes dificultades, tentaciones o trabajos. El amor afectivo, aunque más excelente de suyo, se presta a grandes ilusiones y falsificaciones. Es muy fácil decirle a Dios que le amamos con todas nuestras fuerzas, que deseríamos ser mártires, etc., etc., sin perjuicio de faltar inmediatamente al silencio—que cuesta bastante menos que el martirio—o de mantener, con una terquedad ribeteada de amor propio, un punto de vista incompatible con aquella plenitud del amor tan rotundamente formulada. En cambio, la legitimidad de nuestro amor a Dios se hace mucho menos sospechosa cuando nos impulsa a practicar callada y perseverantemente, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, el penoso y monótono deber de cada día. El mismo Cristo nos enseña que por sus frutos se conoce el árbol (Mt. 7, 15-20) y que no entrarán en el cielo los que se limiten a decir: «¡Señor, Señor!», sino los que cumplan la voluntad de su Padre celestial (Mt. 7,21). Y esto mismo pone de manifiesto en la parábola de los dos hijos (Mt. 21, 28-32).

Conclusión 6.ª Para su plena expansión y desarrollo, tal como lo exige la perfección cristiana, la caridad necesita ser perfeccionada por el don de sabiduría.

61. Es una sencilla aplicación de la doctrina general de la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes infusas. Como es sabido, sin la influencia de los dones, las virtudes infusas actúan según las reglas de la simple razón natural iluminada por la fe, o sea a nuestro pobre *modo humano*. Ahora bien: siendo en sí mismas hábitos sobrenaturales y divinos, las virtudes infusas están reclamando, por su misma naturaleza, un ejercicio al *modo divino o sobrehumano*, que es la atmósfera y ambiente que les corresponde por derecho propio en su calidad de hábitos sobrenaturales. Mientras los dones del Espíritu Santo no les proporcionen ese *modo divino* que les caracteriza a ellos, y de que carecen las virtudes infusas abandonadas a sí mismas[41] (por la necesidad en que se encuentran de someterse al control y regla de la simple razón natural iluminada por la fe), es completamente imposible que alcancen su plena expansión y desarrollo.

Y esto que ocurre con todas las virtudes infusas, de una manera especialísima afecta a la caridad. Porque, siendo una virtud perfectísima, la más divina y excelente de todas, está reclamando con imperiosa exigencia la atmósfera divina de los dones del Espíritu Santo para dar de sí todo lo que ella puede dar. La regla de la pobre razón humana, aunque sea ilumina-

[41] Tal es la doctrina expresa de Santo Tomás. Recuérdese, por ejemplo, el siguiente texto, tan claro y expresivo: «Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum*» (III *Sent.* d. 34 q. 1 a. 1).

da por la fe, es del todo insuficiente para darle esa modalidad divina. Porque la razón natural en sí misma está a infinita distancia del orden sobrenatural y es absolutamente impotente, no ya para *producirlo*—lo que es absurdo y herético—, pero ni siquiera para exigirlo o reclamarlo en modo alguno[42]. Y aun elevada el alma al orden sobrenatural por la gracia e iluminada la razón natural por las luces de la fe, todavía el ejercicio de las virtudes infusas se realiza al *modo humano*, bajo la regla y control de la propia razón humana, que, actuando (bajo la moción ordinaria de la gracia) como causa motora del hábito virtuoso, tiene que imprimirle forzosamente su propia *modalidad humana*. Para que se produzca la *modalidad divina* que reclama la caridad es preciso que la razón humana, bajo la moción del Espíritu Santo por medio de sus dones, deje de ser *regla y causa motora del hábito* para convertirse en *sujeto pasivo o receptor* que reciba dócilmente y deje actuar sin resistencia, en toda su limpieza e integridad, la *modalidad divina de los dones* que procede de la regla y el motor a que se ajustan, que no es otro que el Espíritu Santo mismo. Sólo bajo la influencia del don de entendimiento, que sin destruir la fe—porque no se trata todavía de la visión beatífica—le da una penetración y profundidad intensísimas en los misterios sobrenaturales *(quasi intus legere)*[43]—, y, sobre todo, bajo el don de sabiduría, que le hace saborear las cosas divinas por cierta misteriosa connaturalidad y simpatía—*per quandam connaturalitatem*[44]—, alcanzará la caridad su plena expansión y desarrollo en la medida que requiere y exige la perfección cristiana.

De donde se sigue, como corolario inevitable, la necesidad de la mística para la perfección cristiana, toda vez que la característica esencial del *estado místico* consiste precisamente—como admiten todas las escuelas—en la actuación y predominio de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano. No se da ni puede darse una perfección o santidad puramente *ascética* a base del ejercicio al modo humano de las virtudes infusas. Es preciso que esa modalidad humana sea substituída por la divina de los dones; y esto es mística en el sentido riguroso y técnico de la palabra.

Conclusión 7.ª La caridad puede crecer indefinidamente en el hombre viador; por consiguiente, la perfección cristiana no puede encontrar un límite infranqueable en esta vida.

62. De tres maneras—dice Santo Tomás al pasar a la demostración de esta tesis[45]—puede tener término el aumento de una forma. La primera es por parte de la misma forma, cuando tiene una capacidad limitada, más allá de la cual no pueda avanzar sin desaparecer ella misma; así, por ejemplo, si modificamos sin cesar el color gris, llegaremos forzosamente al color blanco o al negro. La segunda es por parte del agente, cuando no tiene fuerza suficiente para seguir aumentando la forma en el sujeto. Y en tercer lugar, por parte del sujeto mismo, cuando no es susceptible de una perfección mayor.

Ahora bien: por ninguno de estos tres motivos puede asignarse un término al aumento de la caridad en esta vida. No por parte de la misma caridad, ya que en su propia razón específica no es otra cosa que una participación de la caridad infinita, que es el Espíritu Santo mismo. Ni por parte del agente que produce el aumento, que es el mismo Dios, cuyo poder es infinito y, por lo mismo, inagotable. Ni, finalmente, por parte del

---

[42] Cf. la doctrina de la Iglesia contra pelagianos y semipelagianos (D 1015 1268 1748).
[43] II-II 8,1.
[44] II-II 45,2.
[45] II-II 24,7.

sujeto donde reside la caridad—la voluntad humana—, cuya capacidad obediencial en manos de Dios es también inagotable, y así, a medida que la caridad va creciendo, crece también la capacidad del alma para un crecimiento posterior. Luego la caridad no encuentra límite alguno en su desarrollo mientras permanezcamos en este mundo y puede, por lo mismo, crecer indefinidamente [46].

Otra cosa será en la patria. El alma habrá llegado ya a su término, y, en el momento mismo de su entrada en el cielo, su grado de caridad quedará completamente fijo de acuerdo con la intensidad alcanzada hasta el último momento de su permanencia en la tierra. Es evidente, desde luego, que aun en el cielo podría la caridad crecer indefinidamente por parte de los tres capítulos que acabamos de examinar, ya que allí no se cambia la naturaleza misma de la caridad, ni disminuye el poder de Dios, ni la potencia obediencial de la criatura en manos de Dios; pero sabemos ciertamente que no crecerá más por haber sido fijada en su grado correspondiente por la voluntad inmutable de Dios y haberse terminado el tiempo de merecer [47].

Examinadas las relaciones entre la caridad y las demás virtudes infusas en orden a la perfección y algunas de las principales cuestiones complementarias, veamos, finalmente, el papel que corresponde a los *consejos*. Esto acabará de darnos el concepto integral de la perfección cristiana.

Conclusión 8.ª La perfección cristiana consiste esencialmente en los preceptos; y secundaria e instrumentalmente, en los consejos.

63. Santo Tomás dedica un hermoso artículo a esta cuestión [48]. Y para demostrarla, invoca en el argumento *sed contra* la autoridad de la Sagrada Escritura. En el Deuteronomio (6,5) se nos dice: «Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder»; y en el Levítico (19,18) se añade: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». De estos dos preceptos dice el Señor que pende toda la Ley y los Profetas (Mt. 22,40). Luego la perfección de la caridad, en la que consiste la perfección cristiana, se nos manda bajo precepto.

En el cuerpo del artículo insiste en el mismo argumento en orden a la caridad. Sabemos ya que la perfección cristiana consiste *per se* y esencialmente en la caridad; principalmente en el amor de Dios y secundariamente en el amor del prójimo. Pero tanto el amor de Dios como el del prójimo constituyen precisamente el primero y el mayor de todos los mandamientos; luego la perfección cristiana consiste esencialmente en los *preceptos*.

El Doctor Angélico se fija a continuación en la forma en que se nos intima ese precepto fundamental: «Amarás al Señor, tu Dios, *con todo tu corazón*... y al prójimo *como a ti mismo*». Ahora bien: «todo» y «perfecto» son una misma cosa según el Filósofo; y cada uno se ama a sí mismo en grado máximo. De donde concluye Santo Tomás que el amor de Dios y del prójimo no caen bajo precepto *en determinada medida*, de manera que lo que de ella exceda quede en simple consejo, sino que cae universalmente bajo precepto *el amor en toda su latitud*. Hasta el punto de que, como dice San Agustín, la misma perfección de la patria no se excluye de ese precepto [49]. Y lo confirma con la autoridad de San Pablo: «El fin del Evangelio es la caridad» (1 Tim. 1,5); y es evidente que en el fin no se pone medida alguna, sino

---

[46] Esta doctrina de Santo Tomás fué sancionada por la Iglesia en el concilio de Viena contra los errores de begardos y beguinas (D 471).

[47] Tal es la sentencia unánime de los teólogos de todas las escuelas. No hay sobre esto ninguna definición expresa de la Iglesia, pero es una verdad claramente enseñada por su Magisterio ordinario, repetida por los Santos Padres e incorporada definitivamente a la teología por todas las escuelas. Cf. I 62,9.

[48] II-II 184,3.

[49] Cf. el ad 2 de este mismo artículo.

sólo en los medios para alcanzarlo, así como el médico no pone medida a la salud que quiere darle al enfermo, sino sólo a las medicinas para alcanzarla.

A continuación prueba Santo Tomás que la perfección consiste secundaria e instrumentalmente en los consejos. Todos ellos—dice—se ordenan, como los preceptos, a la caridad; pero de manera muy distinta. Porque los preceptos se ordenan a remover las cosas *contrarias* a la caridad, en unión con las cuales no podría existir, y los consejos se limitan a remover los obstáculos que impiden el ejercicio *fácil* y *expedito* de la caridad, aunque sin contrariarla totalmente. Con lo cual aparece claro que los consejos no son *esenciales* para la perfección cristiana, sino tan sólo *instrumentos* excelentes para mejor llegar a ella.

De esta magnífica doctrina, con frecuencia tan olvidada, se deducen graves consecuencias prácticas, sobre todo en orden a la obligatoriedad de la perfección cristiana para todos los cristianos. Porque es evidente que, si la perfección consiste principalmente en los *preceptos*, comoquiera que no está exento de ellos absolutamente ningún cristiano, síguese que todos ellos—cualquiera que sea su estado y condición—están *obligados* a aspirar a la perfección. No se trata de un consejo, sino de un *precepto;* luego obliga a todos.

Los *consejos* son los que no obligan a todos. Nadie está estrictamente obligado a abrazar la vida religiosa, donde se practican de una manera oficial y como profesionalmente los *consejos evangélicos*. También los no religiosos pueden y deben santificarse con el cumplimiento estricto de los *preceptos* y con la práctica afectiva de los consejos, o sea, con el *espíritu* de los mismos. Porque es preciso distinguir entre la práctica *efectiva* o *material* de los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), que no es universalmente obligatoria, y la práctica *afectiva*, o sea, del *espíritu de los consejos*, que obliga absolutamente a todos. La primera suele sancionarse con los votos públicos (estado religioso); la segunda afecta a todos los cristianos, cualquiera que sea su estado o condición de vida. Nadie está obligado a hacer voto de pobreza, de obediencia o de castidad, pero todos lo estamos a practicar esas tres virtudes en la medida y grado compatible con el estado de vida de cada uno en particular.

Y es preciso tener en cuenta, además, que al margen de esos consejos evangélicos existen otros muchos *consejos particulares* o privados, procedentes de inspiraciones interiores del Espíritu Santo, acerca de obras de supererogación (v.gr., más oración, más espíritu de sacrificio, mayor desprendimiento de todas las cosas de la tierra, etc., etc.), que, sin constituir propiamente un verdadero precepto, representan una invitación particular, una manifestación concreta de la voluntad de Dios sobre un alma determinada, que no puede descuidarse sin cometer una verdadera *infidelidad a la gracia*, difícilmente conciliable con el concepto completo e integral de la perfección cristiana.

Recojamos ahora, en resumen esquemático, todo cuanto acabamos de decir sobre el papel de la caridad, de las demás virtudes y de los consejos en orden a la perfección cristiana.

La perfección cristiana puede considerarse de dos maneras:

- ***Habitual*** (en cuanto al ser)..
  - *Radicalmente*..... Simple posesión de la gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo.
  - *Simplemente*. Desarrollo eminente de la gracia, virtudes y dones *en cuanto hábitos*.
- *Actual* (en cuanto al obrar).....
  - *Primaria y esencialmente: en los preceptos*.....
    - *Especial o formalmente*..... En los actos de *caridad* (sin tasa ni medida)..... Para con Dios. Para con el prójimo.
    - *Material-mente*..... En los actos *preceptuados* de las demás virtudes, en cuanto *imperados* por la caridad.
  - *Secundaria e instrumentalmente: en los consejos*. ....
    - *Evangélicos* . Pobreza. Obediencia. Castidad.
    - *Particulares*. Inspiraciones interiores del Espíritu Santo acerca de obras de supererogación.

CAPITULO 2

Origen, desarrollo y pérdida de la caridad

Estudiada ya la naturaleza íntima de la caridad, veamos ahora de dónde procede, cómo se desarrolla en el alma y cómo puede perderse. Son las cuestiones fundamentales que estudia Santo Tomás a continuación de las que ya hemos visto [1].

Dividiremos el capítulo en tres artículos:

1.º Origen divino de la caridad.
2.º Crecimiento o desarrollo de la caridad.
3.º Disminución y pérdida de la caridad.

ARTICULO 1

Origen divino de la caridad

64. Como virtud *sobrenatural* que es, la caridad no puede ser innata a nuestra naturaleza ni adquirirse a fuerza de repetir actos naturales de amor, por muchos e intensos que sean. Tiene que venir del cielo, o sea, por infusión de Dios en nuestras almas y según el grado y medida de la divina voluntad.

Expondremos con más detalle esta doctrina en forma de conclusiones:

[1] CC. II-II 24 y 10

Conclusión 1.ª La virtud de la caridad no es natural al hombre ni puede adquirirse con actos puramente naturales, sino que es causada en nosotros por divina infusión.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente el apóstol San Pablo:

«El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom. 5,5).

¿Cuál es el verdadero sentido de este texto? ¿Se refiere al amor con que Dios nos ama a nosotros, o al amor con que nosotros le amamos a El, o sea, a la virtud de la caridad? Escuchemos a un exegeta moderno dando—nos parece—la verdadera solución:

«Se pregunta: ¿de qué amor habla San Pablo? ¿Del amor con que Dios nos ama, o bien del amor con que nosotros amamos a Dios? Responden generalmente los teólogos, y también los concilios Arausicano y Tridentino (D 190 198 800), que del amor con que nosotros amamos a Dios; responden los exegetas que del amor con que Dios nos ama a nosotros. Si aplicamos los principios normales de la hermenéutica, igual divergencia. Sabido es que los dos grandes principios hermenéuticos son el valor de las palabras en el texto y la coherencia y armonía con el contexto. Ahora bien: el texto favorece la interpretación de los teólogos y concilios; el contexto exige la de los exegetas. Los principios internos, lo mismo que la autoridad, están en pugna. Planteado el problema en estos términos, no tiene solución satisfactoria y segura. Pero ¿está bien planteado? ¿Habla San Pablo del *amor de Dios* en sentido precisivo, de modo que haya de entenderse exclusivamente, sea el amor divino, sea el amor humano? ¿No hablará más bien en sentido comprensivo o global, es decir, del amor recíproco con que Dios ama al hombre y el hombre ama a Dios? ¿No es la amistad un amor mutuo? Si, conforme a esto, suponemos que San Pablo habla de la recíproca amistad entre Dios y el hombre, semejante amor de amistad es a la vez el amor con que Dios ama al hombre y con que el hombre ama a Dios. Y, así entendido el *amor de Dios* de que habla San Pablo, desaparece la dificultad y se soluciona el problema. Y tienen razón los teólogos y concilios cuando ven expresada en la frase de San Pablo la virtud teologal de la caridad, como lo pide el valor propio de las palabras; y tienen razón también los exegetas cuando ven expresado por la misma frase el amor con que Dios nos ama, como lo pide el contexto (Rom. 5,8), con tal que unos y otros no den su interpretación como exclusiva» [2].

Sea de ello lo que fuere, San Pablo alude claramente a la *virtud* de la caridad en otros muchos textos. Véase, por ejemplo, el sublime capítulo 13 de su primera epístola a los Corintios, dedicado todo él a cantar las excelencias de la *virtud* de la caridad.

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñan claramente los concilios II de Orange y de Trento. He aquí los principales textos:

Concilio II de Orange: «La fortaleza de los gentiles la hace la mundana codicia; mas la fortaleza de los cristianos viene de *la caridad de Dios que se*

[2] Boyer, *Teología de San Pablo* (BAC, Madrid 1952) l. 3 c. 1 p. 192-193.

ha derramado en nuestros corazones, no por el albedrío de la voluntad, que es nuestro, sino *por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom. 5,5)» (D 190).

CONCILIO DE TRENTO: «Si alguno dijere que los hombres se justifican, o por sola imputación de la justicia de Cristo, o por la remisión de los pecados, excluída *la gracia y la caridad que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo y les queda inherente*; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios, sea anatema» (D 821).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El argumento de razón es tan claro y definitivo, que él solo bastaría para demostrar la conclusión, aunque nada dijeran la Sagrada Escritura ni el magisterio de la Iglesia. Escuchemos a Santo Tomás:

«Hemos dicho que la caridad es una amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Esta comunicación no se da según dones naturales, sino gratuitos, porque dice el Apóstol: *La vida eterna es gracia de Dios* (Rom. 6,23); por donde la misma caridad sobrepasa las facultades de la naturaleza. Ahora bien: lo que sobrepuja la capacidad de la naturaleza no puede ser natural ni adquirido por potencias naturales, pues el efecto natural no puede trascender su causa. Por lo cual no podemos tener la caridad naturalmente ni adquirirla por las fuerzas naturales, sino por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, cuya participación en nosotros es la misma caridad creada, como queda dicho» [3].

65. Dado que la virtud de la caridad proceda de Dios por infusión sobrenatural, ¿la infunde Dios teniendo en cuenta la capacidad o disposiciones naturales del que la recibe, o sólo según el beneplácito de su divina voluntad? Vamos a verlo en la siguiente conclusión.

Conclusión 2.ª La medida o grado con que Dios infunde la caridad en nuestros corazones no depende de la capacidad de la naturaleza o de las disposiciones naturales del que la recibe, sino sólo de la voluntad del Espíritu Santo, que reparte sus dones como quiere.

Esta conclusión consta claramente por los lugares teológicos tradicionales. He aquí las pruebas.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Dice expresamente San Pablo:

«A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia *en la medida del don de Cristo*» (Eph. 4,7).

«Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, *que distribuye a cada uno según quiere*» (1 Cor. 12,11).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento enseña que

«... verdaderamente nos llamamos y somos justos al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, *según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* (1 Cor. 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (D 799).

[3] II-II 24,2.

Al exponer el argumento de razón, explicaremos en seguida en qué sentido contribuye también la «disposición y cooperación de cada uno».

c) La razón teológica. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás:

«La cantidad de una cosa depende de su causa propia, pues cuanto más universal es una causa tanto mayor es el efecto que produce (v.gr., el sol ilumina todo un hemisferio terrestre, cosa que no puede lograrse con ninguna luz artificial). Ahora bien: como quiera que la caridad sobrepuja infinitamente la proporción de la naturaleza humana, como ya dijimos, no puede depender de ninguna virtud natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, que la infunde. Por lo cual, la cantidad de caridad no depende de la condición de la naturaleza o de la capacidad de la virtud natural, sino sólo de la voluntad del Espíritu Santo, que reparte sus dones como quiere. Por eso dice el Apóstol: *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo* (Eph. 4,7)[4].

Al contestar a la objeción tomada del evangelio de San Mateo donde se dice que el dueño de los talentos los repartió «a cada cual según su capacidad» (Mt. 25,15), contesta Santo Tomás que esa misma distinta capacidad—equivalente a la mayor o menor disposición y esfuerzo del sujeto—depende y es efecto de la gracia *preveniente* del Espíritu Santo, «que mueve más o menos la mente humana según su beneplácito» (ad 1). O sea: que la mayor capacidad receptora no proviene de una disposición o esfuerzo meramente *natural*, sino que es efecto de un mayor empuje de la gracia *actual*, con la que el Espíritu Santo previene al alma, produciendo en ella la disposición *sobrenatural* correspondiente al grado de gracia o de caridad que quiere infundirle según su libre y amoroso beneplácito.

Con esto quedan explicadas las palabras finales del canon del concilio de Trento que hemos citado hace un momento.

A propósito de esto escribe con acierto un teólogo contemporáneo:

«El sumo grado de naturaleza queda a suma distancia del grado mínimo de gracia o caridad.

Todos los valores humanos carecen de verdadero valor divino. No hay más valor que el de la caridad. El que lo es o lo tiene todo, pero carece de caridad, no es ni tiene nada. La verdadera medida de nuestro bien es la del amor con que amamos a Dios, bien infinito.

Toda gloria humana puede volverse en confusión. Muchos grandes serán pequeños, y muchos pequeños serán grandes. Muchos últimos serán primeros. Sólo se gloriará de verdad y en definitiva el que pueda gloriarse en el Señor. *En nuestra cuenta final sólo contará el amor*»[5].

Sin embargo, hay que hacer una salvedad. Como dice Báñez, en el predestinado *todo es efecto de la predestinación*, incluso sus cualidades naturales. La gracia no depende de la naturaleza, pero Dios puede preparar mejor una determinada naturaleza para que

[4] II-II 24,3.

[5] P. Llamera, O. P., comentario a II-II 24 en la edición bilingüe de la *Suma Teológica* (BAC, Madrid 1959) p.730.

sea instrumento más apto y dócil de la gracia. San Pablo dice que «Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, *de los que según sus designios son llamados*» (Rom. 8,28). Oigamos de nuevo al autor que acabamos de citar:

«Las condiciones naturales de las personas humanas no escapan a la previsión y a la preordenación divina sobrenatural. Dios no mide la gracia por la naturaleza, pero puede acomodar la naturaleza al mejor servicio de la gracia. Todo en los justos coopera a su bien y al mejor cumplimiento de su divina misión.

Así, pues, la desproporción entre naturaleza y gracia no impide que la Providencia prevenga a los justos con dones de naturaleza que faciliten los designios divinos sobre su vida. Todo lo sobrenatural lo hace la gracia, pero lo hace en la naturaleza y mediante la naturaleza. La vida de los grandes héroes cristianos es una historia divina, pero también una historia humana» [6].

ARTICULO 2

CRECIMIENTO O DESARROLLO DE LA CARIDAD

Hemos llegado a una de las cuestiones más importantes de la teología de la caridad, que tiene honda repercusión en la práctica: la del crecimiento o desarrollo de esta gran virtud, que arrastra consigo el crecimiento y desarrollo de toda la vida cristiana.

Porque hay que tener muy presente que todo lo que se dice del aumento de la caridad vale también y puede aplicarse al crecimiento de la gracia en nuestras almas. Porque la gracia y la caridad, aunque son dos realidades perfectamente distintas, son de tal manera inseparables, que se infunden y desaparecen siempre a la vez y crecen o desarrollan siempre en el mismo grado. De suerte que lo mismo da hablar del aumento de la caridad que de la gracia y, por ende, de toda la vida cristiana. Todas las virtudes infusas están en conexión con la caridad, y ésta es inseparable de la gracia. Se trata, pues, del aumento o crecimiento de toda la vida cristiana.

Dada la importancia excepcional de esta cuestión, vamos a estudiarla con todo cuidado y con la máxima extensión que nos permite el marco de nuestra obra.

Santo Tomás examina esta cuestión en todos sus aspectos fundamentales, dedicándole seis artículos en la siguiente forma:

1.º Si la caridad puede aumentar (II-II 24,4).
2.º Cómo (a.5).
3.º Con qué actos (a.6).
4.º Hasta qué límite (a.7).
5.º Si puede ser perfecta (a.8).
6.º Cuáles son sus grados (a.9).

Vamos a exponer con toda claridad y precisión la doctrina del Angélico Maestro.

---

6 LLAMERA, O. P., l.c.

A) Si la caridad puede aumentar

66. En este artículo preliminar, Santo Tomás pregunta si la caridad es susceptible de desarrollo y aumento, prescindiendo del modo con que deba desarrollarse. La respuesta es afirmativa, y la prueba o demostración muy sencilla, como vamos a ver.

Conclusión. La virtud de la caridad puede crecer y desarrollarse en el hombre viador. (De fe.)

Como es sabido, en teología se llama *viador* al hombre que vive todavía en este mundo, o sea, al que se halla en camino *(in via)* hacia la patria eterna.

La conclusión es de fe, por el testimonio manifiesto de la Sagrada Escritura y la expresa declaración de la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Oigamos a San Pablo:

«Ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción» (Phil. 1,9).

«Abrazados a la verdad en todo, crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (Eph. 4,15).

«Que el mismo Dios y Padre nuestro y nuestro Señor Jesucristo... os acreciente y haga abundar en caridad» (1 Thes. 3,11-12).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento afirma repetidas veces que el justo puede crecer en gracia—y, por lo mismo, en caridad—por sus buenas obras. He aquí uno de los cánones dogmáticos:

«Si alguno dijere que la justicia recibida no se conserva y también que no se aumenta delante de Dios por medio de las buenas obras, sino que las obras mismas son solamente frutos y señales de la justificación alcanzada, no causa también de aumentarla, sea anatema» (D 834).

La Iglesia en su liturgia pide a Dios que nos aumente la fe, esperanza y caridad (oración de la domínica XIII después de Pentecostés). Luego es posible crecer en ellas.

c) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás:

«La caridad en la presente vida puede aumentar. Nos llamamos viadores por caminar hacia Dios, último fin de nuestra bienaventuranza. Tanto más adelantamos en este camino cuanto más nos acercamos a Dios, a quien no se llega con pasos corporales, sino con los afectos del alma. Hace este acercamiento la caridad, porque por ella el alma se une a Dios. Por lo cual es condición de la caridad de la presente vida que pueda crecer, pues, si no aumentara, cesaría el caminar. De aquí que el Apóstol llame «camino» a la caridad cuando dice a los Corintios (I 12,31): «Os indico un camino más excelente» [7].

[7] II-II 24,4.

Comentando este argumento de Santo Tomás, escribe el P. Llamera [8]:

«No cabía argumentación más radical y vital. La razón del crecimiento en la caridad es la razón misma de nuestra vida. *Nuestro destino esencial es el amor divino*. Nacemos para amar a Dios. Vivimos para amarle más cada día. Nuestra vida es un camino que se anda amando, que tiene su término en el amor perfecto que une con Dios. *El éxito de la vida se mide por el aumento de la caridad*.

El progreso conseguido hace más urgente el que falta, porque, a la vez que acrecienta la capacidad de amar, somete a una mayor atracción del infinito bien divino. No hay vejez en la vida del amor, sino vigor y vitalidad cada vez mayores. Observa delicadamente el P. Garrigou-Lagrange que la senectud de los santos, espiritualmente mirada, es la más bella etapa de su existencia terrena, como incoación de la eterna juventud» [9].

Corolario. Nótese que las buenas obras del hombre justificado *merecen* y *disponen* para el aumento de la caridad, pero no lo *causan*. Sólo Dios puede causar el aumento de las virtudes infusas, ya que, precisamente por ser infusas, el hombre no puede adquirirlas ni aumentarlas por sus propios actos. Sólo Dios, que las infunde, puede aumentarlas cuando el hombre lo *merece* o se *dispone* sobrenaturalmente para ello. Por eso dice San Pablo: «Yo planté, Apolo regó; pero quien dió el crecimiento fué Dios» (1 Cor. 3,6).

B) Cómo aumenta la caridad

67. Esta cuestión, de alta envergadura metafísica, es de importancia capital para el recto entendimiento de la forma en que crece y se desarrolla la caridad en el alma. Aunque a primera vista pudiera parecer una simple curiosidad filosófica, tiene enorme repercusión en la práctica, si se quiere ser lógico y consecuente.

Estado de la cuestión. Dos son las principales opiniones que Santo Tomás examina y discute en el artículo destinado a este problema [10]:

a) AUMENTO POR ADICIÓN, o sea, por suma o añadidura de una cantidad a otra del mismo género (v.gr., como se va aumentando un montón de trigo añadiéndole nuevos granos de trigo) si se trata de cosas *corporales* o cuantitativas; o, si se trata de *cualidades*, por extenderse a otros objetos a que antes no se extendía (v.gr., el hábito de la ciencia geométrica descubriendo nuevos teoremas), o por multiplicarse los diferentes sujetos que participan de ella.

b) POR UNA MAYOR RADICACIÓN O INHERENCIA EN EL SUJETO, o sea, echando raíces más profundas y atornillándose—por decirlo así—cada vez con mayor firmeza. Esta es la solución verdadera que vamos a exponer en las siguientes conclusiones.

---

[8] L.c., p.731.
[9] *De virtut. theol.* p.411.
[10] Cf. II-II 24,5.

Conclusión 1.ª La caridad no puede crecer por adición, de cualquier forma que se conciba esta adición.

68. Como acabamos de decir, tres son las formas del aumento por adición, según se trate de cosas corporales o de hábitos o cualidades, y ninguna de ellas es aplicable a la caridad:

a) NO POR SUMA O AÑADIDURA DE UNA CANTIDAD A OTRA DEL MISMO GÉNERO, porque, siendo la caridad una forma simple y espiritual, es irreductible en absoluto a la cantidad. La caridad no tiene ni puede tener *cantidad* alguna, ya que esto corresponde únicamente a las cosas *corporales* (v.g., al montón de trigo), pero no a las *espirituales*, que nada tienen que ver con la cantidad ni con ninguno de los accidentes corporales. Un santo de primera categoría no tiene mayor *cantidad* de caridad que un niño recién bautizado o que un pecador que acaba de recibir la absolución de sus graves pecados; sencillamente porque ninguno de los tres tienen *cantidad* alguna de caridad. La única diferencia, como veremos, es que en el santo la caridad está *arraigadísima* en su alma; en el niño está simplemente *infundida* o depositada, y en el pecador arrepentido quizá esté tan sólo como prendida con alfileres, es decir, con muy poco arraigo, seguridad y firmeza.

b) NO POR EXTENDERSE A OTROS OBJETOS (v.gr., como el hábito de la ciencia se va extendiendo cada vez a mayores conocimientos, ensanchando el campo de sus conquistas científicas), porque la caridad, en su más mínima participación, se extiende en absoluto a todos los objetos que pueden ser amados: Dios, el prójimo y nosotros mismos. Si excluyéramos de la caridad uno solo de los objetos a que puede y debe extenderse, la habríamos destruído por completo (pecado mortal); lo mismo que el que excluye de su fe uno solo de los dogmas católicos la pierde por completo y en absoluto (es un hereje).

c) NI POR MULTIPLICARSE LOS DIFERENTES SUJETOS QUE PARTICIPAN DE ELLA, porque—como explica Santo Tomás—, «siendo el sujeto de la caridad el alma humana, no podría haber aumento por adición a no ser sumando un alma a otra alma, lo cual es imposible; y, dado que fuese posible ese aumento, haría mayor el ser amante, pero no *más amador*».

Hay que concluir, por consiguiente, que la caridad no puede crecer por adición, cualquiera que sea la forma de concebir este crecimiento.

Conclusión 2.ª La caridad crece y se desarrolla por una mayor radicación o inherencia en el alma del justo que la posee.

69. Quiere decir que la caridad crece y se desarrolla, no en un sentido *cuantitativo*—que ya hemos visto no ser posible—, sino en cuanto que se arraiga y adhiere al alma cada vez con mayor solidez y firmeza. La caridad, que en el cristiano incipiente o im-

perfecto está débilmente arraigada en su espíritu—y por eso sucumbe fácilmente al surgir una tentación violenta—, llega a adquirir en los santos una firmeza increíble, en virtud de la cual resisten fácilmente las mayores tentaciones y aman a Dios con todas las fuerzas de su alma. El crecimiento o desarrollo de la caridad no significa otra cosa que este mayor arraigo, firmeza y solidez que va adquiriendo en el alma a medida que ésta se santifica o avanza en su vida cristiana; ambas cosas coinciden en absoluto, ya que, como ya vimos, la perfección cristiana consiste primaria y esencialmente en la perfección de la caridad (cf. n.56).

Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás. Después de haber rechazado la posibilidad del crecimiento por adición—por las razones que acabamos de exponer—, añade:

«Por consiguiente, sólo aumenta la caridad en el sentido de que el sujeto participa más y más de ella, o sea, por obligarle más y más a practicarla y por estarle sometido con más docilidad. Esta clase de aumento es el propio de toda forma que se intensifica, puesto que su ser consiste precisamente en adherirse a su sujeto. Y así como la magnitud de una cosa responde a su propio ser, hacerse mayor una forma significa adherirse más al sujeto que la recibe y no el advenimiento de otra forma. Esto se daría si la forma tuviera alguna *cantidad* por sí misma y no por comparación con el sujeto. Así, pues, la caridad aumenta por intensificarse en el sujeto; lo cual equivale a decir que la caridad aumenta esencialmente y no que una caridad se sume a otra caridad» [11].

En la respuesta a la tercera objeción, Santo Tomás advierte que lo que hace Dios al aumentar la caridad en el justo es «que se arraigue más y más en el alma y que ésta participe mejor de la semejanza del Espíritu Santo» (ad 3).

Esta doctrina, que tiene sus raíces en lo más hondo de la metafísica aristotélico-tomista, prepara el terreno al artículo siguiente, que es el más importante y trascendental de esta cuestión del aumento o desarrollo de la caridad.

C) Con qué actos aumenta la caridad

Se trata de saber si *cualquier acto* de caridad, aunque sea flojo y remiso, la aumenta o arraiga más en el alma, o si se requiere que el acto de caridad que produce el aumento sea *más intenso* que el hábito que ya se posee, o sea, que los actos de caridad realizados anteriormente.

1. Estado de la cuestión

70. Escuchemos al P. Reigada exponiendo con exactitud y acierto el estado de la cuestión:

«Parece ésta una cuestión de las más intrincadas de la teología, a juzgar por la multitud de opiniones que los teólogos han emitido para resolverla

[11] II-II 24,5.

y los argumentos y sutilezas que han amontonado para defender cada uno la suya e impugnar las contrarias. El que por vez primera penetra en esta cuestión a través de los teólogos escolásticos, se encuentra metido en un verdadero laberinto, sin saber apenas cómo y por dónde salir.

Creemos, sin embargo, que en esta cuestión, como en tantas otras, no es la razón pura la que marcha serena en busca de la verdad, sino cargada, en muchos casos, con una buena tara de afectivismo indolente que acucia nuestra razón para buscar soluciones y argumentos que justifiquen nuestra flojedad y tibieza. Lanzando por la borda ese peso bruto y estudiando al Angélico con sencillez de espíritu, no nos parece tan difícil la solución, aunque resulte un tanto desconsoladora para los que piensan llegar a la cumbre por la vía ancha y llana, sin las fatigas y sudores de la pendiente. No vamos a negar que sea cuestión sutil y delicada, pero las razones de orden afectivo, en el fragor de las disputas, han arrojado sobre ella mayores brumas.

Se trata de saber si el hábito de la caridad crece y se perfecciona por *cualquier acto* de caridad, aunque sea tibio y remiso; o, por el contrario, sólo crece cuando ejecuta actos *más intensos* y perfectos, bien sea de la caridad misma o de cualquier otra virtud imperada por la caridad. Y como la gloria esencial de la bienaventuranza corresponde a la caridad, si se afirma lo primero, pueden los tibios estar muy orondos y satisfechos, sin esforzarse por poner actos cada vez más intensos de caridad; porque sus actos, por tibios y flojos que sean, aumentarán su caridad y, consiguientemente, su gloria esencial. En cambio, si afirmamos lo segundo, tendremos que decir que todos esos actos remisos que comúnmente ejecutan los tibios no tendrán aumento de gloria esencial en el cielo, que es lo que a algunos duele y descorazona.

Decididamente y con la mayor firmeza nos declaramos por esta segunda parte de la disyuntiva. Si el Señor nos diera acierto para hacerla ver a los demás con la evidencia con que nosotros la vemos, creeríamos haber prestado un buen servicio a la ciencia cristiana, pues no se trata de una cuestión puramente especulativa, sino de gran trascendencia práctica» [1].

2. Principales opiniones de los teólogos

71. Aunque en cuestión de detalles y matices la diversidad de opiniones es grandísima, pueden reunirse las principales en los siguientes grupos, que coinciden, al menos, en las líneas fundamentales dentro de cada grupo o tendencia:

a) *Cualquier acto de caridad, aun el más flojo y remiso, aumenta al instante la caridad, y, por lo mismo, a su tiempo aumentará la futura gloria.*

Esta es la opinión de los nominalistas—con Gabriel Biel a la cabeza—y compartida, con diversos matices, por Suárez, Vázquez, Torres, Granados, etc. Sus principales argumentos los expondremos en forma de objeciones al defender la verdadera doctrina.

b) *Los actos remisos no merecen el aumento de la gracia y de la caridad, pero sí de la gloria futura.*

Así opinan Escoto, Ricardo de Mediavilla y algunos pocos más. Hoy nadie sigue esta opinión, que es manifiestamente errónea, por

---

[1] P. Ignacio G. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) nota F p. 233-234.

la perfecta correspondencia que debe haber entre el grado de gracia y el de la futura gloria.

c) *Los actos remisos merecen también el aumento de la caridad, pero para que se produzca de hecho este aumento hace falta la disposición física correspondiente; si esta disposición física no se produce en esta vida por el acto más ferviente, se producirá en la otra en el instante mismo de entrar en la gloria.*

Así opinan muchos tomistas insignes, tales como Juan de Santo Tomás, Salmanticenses, Gonet, Billuart, Garrigou-Lagrange, etc.

Esta opinión coincide con la siguiente, excepto en lo de admitir en la otra vida la disposición física para el aumento si no se ha producido en esta vida por el acto más ferviente. Esta última afirmación es del todo gratuita y sin fundamento ninguno en la Sagrada Escritura ni en la tradición.

d) *Cualquier acto de caridad, aunque sea remiso, es meritorio ante Dios y merece aumento de caridad; pero de hecho el crecimiento de la misma se verifica únicamente por el acto más intenso que el hábito que ya se posee y en la medida en que lo excede. Los actos remisos contribuyen al aumento en cuanto que preparan y disponen para el más intenso; pero a los remisos no se les debe de por sí el premio esencial de la gloria referente al Bien infinito, sino únicamente algún premio accidental referente a los bienes creados.*

Esta es, nos parece, la verdadera solución, defendida por el propio Santo Tomás, Cayetano, Báñez, Capréolo, Contenson, Menéndez-Reigada y la mayor parte de los tomistas.

3. La verdadera solución

Como acabamos de decir, la última de las opiniones expuestas recoge con toda fidelidad el pensamiento de Santo Tomás, que coincide—nos parece—con la verdad objetiva de las cosas. Vamos a demostrarla por partes, refutando a la vez los argumentos contrarios.

Conclusión 1.ª Cualquier acto de caridad, aunque sea remiso, es meritorio ante Dios.

72. Esta conclusión es *de fe*, por haberla definido indirectamente el concilio de Trento. Consta también claramente en la misma Sagrada Escritura. He aquí los textos:

a) La Sagrada Escritura. Leemos en el Evangelio:

«El que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt. 10,42).

No puede hacerse nada más pequeño e insignificante que dar un vaso de agua fresca a un sediento, y, haciéndolo por amor de Dios («en razón de discípulo»), no perderá su recompensa. Luego

cualquier acto de caridad, por pequeño que sea, es meritorio ante Dios.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió indirectamente el concilio de Trento en el siguiente canon contra los protestantes:

«Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado, de tal manera son dones de Dios que no son también buenos merecimientos del mismo justificado, o que éste, *por las buenas obras que se hacen en Dios y el mérito de Jesucristo*, de quien es miembro vivo, *no merece verdaderamente el aumento de la gracia*, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (a condición, sin embargo, de que muera en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema» (D 842).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás prueba esta conclusión con un sencillo razonamiento. El hombre, con sus solas fuerzas naturales, no puede merecer absolutamente nada que se refiera al orden sobrenatural, por la infinita desproporción entre los dos órdenes. Pero, una vez en posesión de la gracia de Dios—recibida misericordiosamente de El—, está ya elevado y ordenado, por divina disposición, a la vida eterna. Luego todos los actos que procedan de la gracia y de la caridad están de suyo ordenados a la vida eterna y habrán de percibir el premio que les corresponde si el hombre muere de hecho en gracia de Dios. Luego cualquier acto de caridad, por muy débil y remiso que sea, es meritorio ante Dios[2].

Puede añadirse otro argumento muy claro. Según la doctrina de Santo Tomás y común en teología, no se dan en la práctica actos humanos moralmente indiferentes: todos son buenos o malos, y, por consiguiente, meritorios o demeritorios. Si los actos meritorios han sido producidos o imperados por la caridad, se ordenan—como veremos—al premio *esencial;* si la caridad no influyó en ellos, al menos virtualmente, merecen tan sólo un premio *accidental;* pero tanto unos como otros han sido meritorios ante Dios. Hablamos, naturalmente, de los actos del justo, o sea, de los realizados en gracia de Dios.

Conclusión 2.ª Cualquier acto de caridad, aunque sea remiso, merece aumento de caridad.

73. Esta conclusión, tal como está formulada, es admitida sin discusión por todos los teólogos, cualquiera que sea la escuela o tendencia a que pertenezcan, si exceptuamos a Escoto y algunos de sus discípulos. En ella no se alude todavía a si los actos remisos aumenten *de hecho* la caridad, sino únicamente si *merecen* ese aumento. Son cosas muy distintas *merecer* y *alcanzar de hecho* una cosa. El justo *merece* por sus buenas obras la vida eterna (es de fe, por expresa definición del concilio de Trento), pero la alcanzará únicamente si muere en gracia de Dios; si muriera en pecado mortal, *no alcanzaría* la vida eterna, a pesar de haberla *merecido* con sus

[2] Cf. I-II 114,1.

buenas obras anteriores. No es lo mismo *merecer* que *alcanzar de hecho* una cosa.

Entendida, pues, en el sentido de *merecer*, la conclusión es completamente cierta, e incluso a algunos teólogos les parece de fe, interpretando en este sentido la declaración del concilio de Trento que hemos recogido en la conclusión anterior. Otros, sin embargo, creen que el concilio trató únicamente de condenar a Calvino, que negaba el mérito de las buenas obras, pero sin pronunciarse sobre la necesidad o no de actos más fervientes. Esta es, nos parece, la verdadera mente del concilio.

La prueba teológica de la conclusión es muy clara. En cualquier acto de caridad, por débil que sea, se dan las condiciones que requiere el mérito sobrenatural de condigno (cf. n.42); luego *merece* de condigno lo que cae bajo este mérito, que es—según la expresa declaración del concilio de Trento, que hemos citado en la anterior conclusión [3]—el aumento de la gracia (y, por consiguiente, de la caridad), la vida eterna y el aumento de la gloria.

Al exponer la conclusión quinta explicaremos por qué *no producen* estos actos remisos un aumento de la caridad a pesar de haberlo *merecido*.

Conclusión 3.ª De hecho, el crecimiento de la caridad se verifica únicamente cuando se realiza un acto más intenso que el hábito que ya se posee.

74. Esta conclusión de Santo Tomás nos parece tan clara y evidente, que no vacilamos en decir que es *completamente cierta en teología*, salvando el respeto que nos merecen los teólogos que opinan de otro modo.

Expondremos en primer lugar las razones positivas que lo prueban y contestaremos después a los argumentos de los contrarios que presentaremos como objeciones contra la doctrina de la conclusión.

a) Argumentos positivos

1.º *Es una simple consecuencia de la doctrina expuesta más arriba acerca de la imposibilidad del crecimiento de la caridad por adición* (cf. n.68).

En efecto: si la caridad creciera o se aumentara *por adición* de una caridad a otra (como ocurre con las cosas materiales, v.gr., con un montón de trigo) es claro que cualquier acto de caridad, por pequeño que fuera, se *sumaría* a la ya existente y aumentaría el total, a pesar de la pequeñez de su aportación (como el montón de trigo aumenta por un solo grano, y el que tiene mil pesetas tiene mil y una cuando recibe una más de las mil que ya tenía). Pero este crecimiento *por adición* es propio y exclusivo de las cosas materiales

---

[3] El concilio no emplea la expresión *mérito de condigno*, pero sí otra del todo equivalente a saber: *verdadero mérito*, que sólo se da —como vimos— en el mérito de condigno.

(trigo, dinero, etc.) o de los hábitos, que pueden recaer sobre nuevos objetos (crecimiento *extensivo)* o sobre nuevos sujetos, cosas del todo imposibles en el hábito de la caridad, como ya dejamos demostrado en su lugar. La caridad no puede crecer más que por *una mayor radicación en el sujeto*, y esto supone, por necesidad intrínseca e inevitable, un acto *más intenso* que los realizados anteriormente, que ya dieron de sí todo lo que podían dar y arraigaron el hábito todo lo que podían arraigarle.

Es clásico el ejemplo del termómetro. Si su escala está marcando 25 grados, es inútil tratar de hacerla subir aplicándole millares de veces calores inferiores a los 25 grados que ya tiene. Para que suba un grado más es preciso aplicarle—aunque sea una sola vez—un calor equivalente a 26 grados. Si no se produce este aumento de calor, el termómetro seguirá marcando los 25 grados que ya tenía, aunque multipliquemos por millares las aplicaciones de calores inferiores.

Se dirá: entonces los actos remisos, o sea, los inferiores al hábito que ya se posee, ¿no sirven absolutamente para nada? No decimos esto. Esos actos remisos sirven para muchas cosas—como veremos en las conclusiones quinta y sexta—, pero ciertamente que no pueden aumentar por sí mismos el grado esencial de caridad por mucho que se multipliquen. Nadie puede dar lo que no tiene; y ellos no tienen fuerza suficiente para elevar la escala termométrica un solo grado, puesto que son inferiores al que ya está marcando.

2.º *Por la exigencia de disposiciones adecuadas para el aumento.*

Casi todos los teólogos admiten sin dificultad, porque es cosa del todo clara y evidente, que para la infusión de una forma cualquiera hace falta en el sujeto receptor una *disposición* proporcionada o adecuada para recibirla. En un vaso no se puede echar más agua que la que admite según su tamaño o capacidad; podrá echarse *menos* agua de la que en él cabe, pero de ninguna manera una sola gota más.

«Constreñidos por esta razón—escribe el P. Reigada—, casi todos los teólogos admiten la necesidad de esa disposición física para la infusión de los hábitos sobrenaturales, que se infunden en la misma medida y proporción de nuestras disposiciones. Sólo por un contrasentido pueden algunos admitir que, por más que se requiera esa disposición física para la infusión de los hábitos y en el mismo grado de intensidad, no se requiere del mismo modo para el crecimiento de ellos. Es como si dijeran que al principio no se puede echar en un vaso más agua que una cantidad igual a la capacidad del recipiente; pero más tarde, aunque esté lleno el vaso, se le puede añadir más agua sin ensanchar sus paredes. Lo sobrenatural siempre va inserto en lo natural, y, si se echase en mayor cantidad que la disposición física del sujeto, rebosaría y se perdería en el vacío.

Según esto, no es posible concebir aumento de un hábito sobrenatural sino en proporción a la disposición física del sujeto en que reside. Y *como esta disposición sólo crece por actos más intensos que el hábito* (porque los actos inferiores al mismo no rebasan, sino que se quedan por debajo de su intensidad habitual), tampoco se concibe que pueda darse crecimiento en los

hábitos sobrenaturales sino por actos más intensos y en la misma proporción de su intensidad. *Luego el hábito de la caridad sólo por actos más intensos de caridad se perfecciona*»[4].

3.º *Por el absurdo inevitable que se seguiría si la caridad pudiera crecer también por los actos remisos o imperfectos.*

Escuchemos de nuevo al P. Reigada exponiendo admirablemente este argumento:

«Si se admite que los actos remisos de caridad aumentan positivamente el hábito de la caridad, se seguiría un inconveniente práctico, que el sentido cristiano rechaza y el proceder de la Iglesia condena. Como la caridad constituye la esencia de la santidad y perfección, aquel que tenga mayor caridad será más santo. Pues pongamos un hombre que vive noventa años en gracia de Dios, pero en tibieza. Para conservarse en gracia ha tenido que ejecutar innumerables actos de caridad durante su vida. Si con cada uno de esos actos tibios y remisos se ha aumentado el hábito de la caridad, por muy poco que fuese con cada uno, ese hombre, siguiendo en la tibieza, tendría un grado de perfección incalculable. Sería más santo que un San Luis Gonzaga o un San Gabriel de la Dolorosa, que murieron jovencitos y realizaron muchos menos actos de caridad, aunque fueran más fervientes; porque el exceso del número supliría con creces la falta de intensidad.

La Iglesia entonces podría canonizar a aquel hombre mucho mejor que a estos otros. Pero la Iglesia nunca atiende, para la canonización de los santos, a que hayan practicado muchos o pocos actos de caridad, sino a que hayan practicado algún acto intenso, aunque sea uno solo; el cual suele manifestarse por algún acto heroico de virtud, como el martirio. No sería, pues, justo lo que la Iglesia hace ni lo que el pueblo cristiano entiende, teniendo por santos solamente a los que ejecutan actos perfectos de caridad, la cual va siempre acompañada de todas las demás virtudes en el mismo grado de perfección. El contrasentido sería enorme si la Iglesia pudiese canonizar a los tibios, sólo porque han vivido muchos años en la tibieza y han practicado muchos actos tibios de virtud. Y, sin embargo, eso sería lo legítimo, porque con la multitud de actos tibios han podido alcanzar una perfección mayor en la caridad que otros que han puesto actos intensísimos, pero muy escasos en número.

Y no se diga que los que han vivido en la tibieza, aunque hayan puesto muchos actos tibios de caridad, no son más santos porque el aumento de la caridad correspondiente a los actos remisos no se da en esta vida, sino en el primer instante de la glorificación. Para el caso es igual, porque esos tibios, al fin, tendrán en el cielo una gloria esencial mayor que los muy fervorosos que han vivido poco tiempo en el fervor; y, por tanto, después de muertos por lo menos, merecen mayor veneración.

En este caso, ya podemos echarnos a dormir y vegetar en nuestra tibieza, que acaso con ella alcancemos una gloria mayor que los que se esfuerzan denodadamente por crecer en perfección. ¿Hay quien se atreva a sostener semejante anomalía? Ese es el camino ancho y llano por donde algunos pretenden conducir a las almas; pero no es el camino estrecho y pendiente que nos enseñó Cristo»[5].

Estos argumentos nos parecen tan claros y convincentes que, a nuestro juicio, dejan completamente demostrada la conclusión

[4] P. Ignacio G. Martínez-Reigada, o. c., p. 250-251. El paréntesis explicativo es nuestro. (Nota del autor.)

[5] P. Reigada, l. c., p. 248-249.

que defendemos. Pero, para mayor abundamiento, vamos a recoger ahora, en forma de objeciones, los principales argumentos de las opiniones contrarias. Al refutarlos cumplidamente, quedará confirmada la tesis y consolidada la verdadera doctrina.

b) Refutación de las objeciones[6]

Objeción 1.ª El concilio de Trento definió, como hemos visto, que el justo *por sus buenas obras* merece el aumento de la gracia y de la gloria (D 842). Nada dice del acto más o menos intenso de esas buenas obras. Luego no es necesario que sea más intenso.

Respuesta. Ya hemos explicado más arriba que una cosa es *merecer*, y otra muy distinta *alcanzar* la cosa merecida. Oigamos a Santo Tomás:

«A lo primero hay que decir que cualquier acto de caridad merece la vida eterna, pero no para que se le dé en seguida, sino *a su tiempo*. De semejante manera, cualquier acto de caridad *merece* el aumento de la caridad, pero no aumenta en seguida, sino cuando uno se esfuerza en lograr ese aumento», o sea, cuando hace el acto más intenso, como ha explicado en el cuerpo del artículo[7].

Volveremos sobre esto al hablar, en la conclusión sexta, del premio que merecen los actos flojos o remisos de caridad.

Objeción 2.ª Si para el crecimiento efectivo de la caridad fuera necesario un acto más intenso, sería de peor condición el santo que el tibio. Porque el santo—cuyo grado de caridad supongamos que sea 100—, para alcanzar un grado más, tendría que hacer un esfuerzo inmenso (como de 101), mientras que al tibio (que tiene, v.gr., 5 grados) le es muy fácil hacer un acto un poco mayor (como de 6 ó 7).

Respuesta. La objeción parte de un supuesto falso. Tan fácil y más le resulta al santo hacer un acto de 101 como al tibio el de 6 ó 7. El objetante ha olvidado que el crecimiento de la gracia y de la caridad va ensanchando la capacidad del alma y aumentándole las fuerzas en grado correlativo. Aun en el orden puramente humano, un niño pequeñito no puede resistir una carga de cinco kilos, y el mozo de cuerda se carga tranquilamente un saco de ochenta. Y si en este orden corporal puede haber un límite infranqueable —por la limitación de las fuerzas humanas—, esto no tiene lugar en el crecimiento de la gracia, que va aumentando en cada caso las fuerzas del alma, cuya capacidad obediencial en manos de Dios es absolutamente inagotable. Los santos hacen actos de amor de Dios de una intensidad increíble con gran facilidad y dulzura.

Objeción 3.ª Supongamos un santo que hace un acto de amor de Dios como 50; inferior, con todo, al grado de su caridad habitual. Y, a su lado, un alma tibia hace un acto de 25, superior al grado habitual que ya poseía. Esta última recibe por su acto de 25 un aumento esencial de gracia y de gloria, y el santo nada recibe por su acto de 50. Luego es de peor condición el santo.

---

[6] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana*, 3.ª ed. (BAC, Madrid 1958) n.201.
[7] II-II 24,6 ad 1; cf. I-II 114,8 ad 3.

RESPUESTA. Todo es relativo en este mundo. Ese santo que hace el acto de 50, obra con flojedad y tibieza teniendo en cuenta el grado muy superior de su caridad habitual; está muy puesto en razón que no se le recompense con el premio esencial—aunque no dejará de percibir el accidental—, por su voluntaria falta de disposición. Mientras que el alma imperfecta que logró un acto *más intenso* merece un aumento esencial, por el esfuerzo y fervor con que realizó ese acto. No olvidemos que el Señor en el Evangelio exigió cinco talentos al siervo que había recibido otros cinco, y únicamente dos al que sólo había recibido dos (cf. Mt. 25,14-23).

OBJECIÓN 4.ª Es de fe que los sacramentos aumentan la gracia *ex opere operato*, sin necesidad de un acto dispositivo más intenso; basta simplemente con no ponerles obstáculo: *non ponentibus obicem*, dice el concilio de Trento (D 849). Luego lo mismo puede ocurrir con el crecimiento de la caridad fuera de los sacramentos.

RESPUESTA. Son dos cosas completamente distintas. Los sacramentos producen o aumentan la gracia por su propia virtud intrínseca *(ex opere operato)*, cosa que no ocurre con el crecimiento de las virtudes por vía de mérito, que se produce únicamente por el esfuerzo del que las practica con ayuda de la gracia *(ex opere operantis)*. El caso es diferentísimo. Por eso en los sacramentos no se requiere otra disposición esencial que la puramente negativa de *no ponerles obstáculo;* lo cual supone, únicamente, el *estado de gracia* en los sacramentos de vivos o la *atrición sobrenatural* en los de muertos; pero en el crecimiento de la gracia y de las virtudes por vía de mérito extrasacramental se requiere la *disposición física más intensa* para que el aumento pueda producirse de hecho.

Téngase en cuenta, además, que, aun en la recepción de los sacramentos, el *grado de gracia* que en cada caso confieren varía muchísimo según las disposiciones del que los recibe. De dos personas que comulguen una al lado de la otra, es posible que la primera haya recibido la gracia como 10 y la otra como 100. Es porque el efecto *ex opere operato* de los sacramentos se conjuga y combina con las disposiciones *ex opere operantis* del que los recibe, en orden al grado de gracia que se le ha de dar. El efecto mínimo *ex opere operato* que el sacramento lleva en sí mismo lo producirá *en todos igual*, con tal que no se le ponga obstáculo alguno; es el caso de los niños cuando se les bautiza sin que ellos lo sepan: reciben todos *ex opere operato* el mismo grado de gracia que lleva consigo el sacramento [8]; pero el mayor o menor grado de gracia que hayan de recibir los adultos por su esfuerzo personal *ex opere operantis* depende en absoluto de las disposiciones con que los reciben [9].

OBJECIÓN 5.ª El que tiene mil pesetas, si recibe una más, empieza a tener mil y una. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo con un acto remiso de caridad?

RESPUESTA. Sencillamente, porque el dinero es una cosa material, *cuantitativa*, y, por lo mismo, crece *por adición*, por muy pequeña que sea la cantidad que se le añada (como el montón de trigo, que crece con un solo grano que se le añada); pero la caridad es una forma *cualitativa*, puramente

---

8 Cf. III 69,8.

9 Cf. D 799, donde el concilio de Trento, hablando de la justificación, dice que cada uno la recibe en la medida y grado que el Espíritu Santo quiere *y según sus propias disposiciones*. Esto mismo hay que decir de los sacramentos.

espiritual, que no tiene ni puede tener *cantidad* alguna. Sólo cabe en ella el aumento por intensificación, o sea, por mayor radicación en el sujeto; lo cual supone, necesariamente, un acto más intenso.

OBJECIÓN 6.ª ¿Cómo un acto más intenso puede salir de un hábito menor? ¿Es que el efecto puede ser mayor que su causa?

RESPUESTA. Ya se comprende que ese acto más intenso no puede salir del hábito menor a no ser que le empuje una previa *gracia actual* más intensa también. Sin la gracia actual preveniente, el hombre no podría hacer absolutamente nada en el orden sobrenatural, y sin una gracia más intensa es imposible el acto más intenso, como es claro y evidente. Esa gracia actual más intensa no se puede merecer—sería contradictorio, porque «el principio del mérito no cae bajo el mérito» (cf. n.52,5.º)—, pero puede impetrarse *infaliblemente*, aunque a título gratuito o de limosna, por la oración revestida de las debidas condiciones [10].

Conclusión 4.ª El acto más intenso hace crecer el hábito de la caridad, no según toda su latitud, sino únicamente según el exceso sobre el hábito ya existente.

75. Quiere decir que, si uno posee un hábito de 30 grados y hace después un acto de 32, no se le suman estos 32 a los 30 que tenía antes (para dar por resultado 62), sino que se le añaden únicamente los dos grados de exceso y queda el hábito con 32 grados.

Esta conclusión es una simple consecuencia de la imposibilidad del crecimiento de los hábitos *por adición*. Si crecieran en esta forma, o sea, *sumándose cantidad a cantidad* (como ocurre con las cosas materiales: trigo, dinero, etc.), es claro que al hacer ese acto de 32 se *sumaría* a los 30 que ya tenía antes y se obtendría el resultado de 62. Con lo cual, en poquísimo tiempo, el grado de nuestra caridad se elevaría a una altura fabulosa, superior a la de los mayores santos. ¡A tales absurdos y aberraciones conducen los principios falsos!

La realidad es muy otra. Como quiera que la caridad no crece por adición, sino únicamente *por mayor radicación en el sujeto*—como hemos demostrado más arriba—, síguese que los actos flojos y remisos no tienen fuerza alguna para arraigarla más en el sujeto, puesto que se quedan por debajo del arraigo que ya tiene en el mismo. Y el acto más intenso la arraigará únicamente en lo que tiene de exceso sobre el hábito anterior, puesto que se trata de un *empuje* hacia la altura, no de una *suma* de cantidad a cantidad.

Conclusión 5.ª Los actos remisos contribuyen al aumento de la caridad en cuanto que preparan y disponen para el acto más intenso.

76. Esta conclusión concede a los actos remisos todo lo que les corresponde por derecho propio. No sería del todo exacto decir, en un sentido demasiado restringido y absoluto, que los actos remisos no sirven absolutamente para nada en orden al crecimiento

[10] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (n.104,12.º y 105), donde hemos explicado ampliamente todo esto.

de la caridad. Es cierto que no la pueden acrecentar *por sí mismos* (no tienen fuerza para ello), pero *contribuyen* al acrecentamiento en cuanto que el hombre va adquiriendo con ellos mayor facilidad y prontitud para realizar, en un momento dado, el esfuerzo de un acto *más ferviente*, que sería mucho más difícil si no le hubieran precedido, al menos, aquellos actos menos intensos. Una actuación pequeña dispone para otra mayor. Si se nos permite la comparación deportiva, diremos que un equipo de fútbol es difícil que logre la victoria en un partido de gran envergadura si no se dispone a ella con sucesivos entrenamientos de menor intensidad o tensión.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina con su habitual lucidez y transparencia:

«El crecimiento espiritual de la caridad es semejante de algún modo al crecimiento corporal. Este en los animales y en las plantas no es movimiento continuo, como si, al crecer tanto en determinado tiempo, debiera crecer por necesidad proporcionalmente en cada una de las partes de ese tiempo, como acontece en el movimiento local; sino que, en un determinado tiempo, la naturaleza *dispone* al crecimiento, sin aumentar nada actualmente, y después *produce* el efecto a que había dispuesto, efectuándose entonces el aumento del animal o planta. Así también, no con cualquier acto de caridad aumenta actualmente la caridad; pero *cada acto dispone a su crecimiento*, pues hace al hombre más hábil para ejecutar de nuevo actos de caridad; y, creciendo la habilidad, *prorrumpe el hombre en un acto más ferviente de amor* y con él consigue el progreso de la caridad, aumentándose entonces realmente» [11].

Es imposible hablar con mayor claridad y precisión. Pero cabe preguntar todavía: si esos actos remisos *contribuyen* al aumento de la caridad e incluso lo *merecen* como vimos en la segunda conclusión, ¿por qué no se les da lo que merecen? Escuchemos al P. Reigada contestando a esta pregunta:

«Muy sencillo: porque el sujeto que lo ha merecido ya tiene lo que merece. Es como si un militar ejecuta una acción por la cual merece ser coronel o que se le ascienda a coronel; pero, si ya es general, no se le puede ascender más, porque el mérito no llega a tanto. Podría únicamente dársele alguna otra recompensa por su acción, como una condecoración cualquiera; pero de un género distinto, no en el género de ascensos. Así, esos actos remisos también tendrán su premio en cuanto a la gloria accidental, mas no en la gloria esencial, que es la que dice relación al mérito en su sentido propio. Pudiera alguno decir que al que merece cien pesetas por un hecho cualquiera, aunque ya tenga mil, se le dan encima esas ciento. Pero eso es discurrir con la fantasía y no con el entendimiento, imaginándose los hábitos de un modo burdo y grosero, como si se tratase de cosas materiales que fueran susceptibles de adición» [12].

Esto nos lleva de la mano a la sexta y última conclusión. Hela aquí.

11 II-II 24,6
12 P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, l. c., p. 252.

Conclusión 6.ª A los actos remisos no se les debe de por sí el premio esencial de la gloria referente al Bien infinito, pero sí se les debe algún premio accidental referente a los bienes creados.

77. Esta conclusión, complementaria de la anterior, acaba de explicar el papel que corresponde a los actos remisos en el problema que estamos resolviendo. En la conclusión anterior hemos visto el papel que desempeñan en orden al crecimiento de la caridad; ahora vamos a ver el premio que les corresponde considerados en sí mismos.

La conclusión tiene dos partes, que vamos a examinar por separado.

PRIMERA PARTE. *No se les debe de por sí el premio esencial de la gloria referente al Bien infinito.*

La razón es sencillísima. El grado *esencial* de la gloria (grado de claridad y penetración en la visión y goce fruitivo de Dios) corresponde exactamente al grado de gracia y de caridad alcanzado por el alma en este mundo, según doctrina común en teología [13]. La diferencia de grados en la visión beatífica consta también, expresamente, por el magisterio de la Iglesia en el concilio de Florencia [14]. Y como esos actos remisos de caridad no aumentan *de por sí* el grado de la caridad habitual—a la que corresponde exactamente el grado de gloria esencial—, síguese que no les corresponde ni se les dará ningún premio en este orden de la gloria *esencial*.

Sin embargo, en cierto sentido, esos actos remisos están ordenados de algún modo a la misma gloria esencial, en cuanto que —como hemos visto en la conclusión anterior—*contribuyen* a la producción del acto más intenso preparándole el terreno. Pero el premio esencial corresponde propiamente y en realidad al acto más intenso, no a los remisos que le han precedido, ya que se limitaron a *preparar* el aumento de la caridad, pero sin producirlo de por sí.

SEGUNDA PARTE. *Pero sí se les debe algún premio accidental, referente a los bienes creados.*

La razón es también sencillísima. Esos actos remisos, por muy débiles e imperfectos que sean, son actos verdaderamente *meritorios* ante Dios, como hemos demostrado en la conclusión *primera*. Y como no se les puede dar un aumento del premio *esencial*, pues no tienen fuerza para ello, como acabamos de ver, síguese que tienen que recibir, al menos, un aumento del premio *accidental*, formado por una multitud de bienes creados que encontraremos en el cielo al margen y como complemento de la visión beatífica. Estos premios accidentales, por referirse a bienes creados, son infinitamente menores que el premio esencial de la visión beatífica, pero incomparablemente mayores que todos cuantos placeres y alegrías

[13] Cf. I 12,6; 62,9; I-II 114,4 etc.

[14] He aquí las palabras mismas del concilio: «(Las almas de los bienaventurados) ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es; unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos» (D 693).

puede disfrutar el hombre en este mundo. Por consiguiente, no hay que despreciar estos premios accidentales, sino tenerlos en gran estima por su extraordinario valor, mil veces superior a todos los bienes de este mundo.

Escolio. ¿Contribuyen los actos remisos a disminuir la caridad habitual?

78. Así parece que debiera ser, por analogía con los hábitos adquiridos, que disminuyen con los actos remisos [15], y así parece decirlo Santo Tomás en el *sed contra* de este mismo artículo dedicado al crecimiento de la caridad. He aquí sus palabras:

«Por otra parte, el efecto no excede la virtualidad de la causa. A veces se hacen actos de caridad con tibieza o remisión. No llevan, pues, a más excelente caridad, sino más bien disponen a menor» [16].

¿Qué hay que pensar de esto? Vamos a precisarlo con toda claridad.

1.º Por de pronto, los actos remisos no pueden disminuir directamente el grado de caridad habitual, ya que, como veremos en el artículo siguiente, ni siquiera pueden disminuirlo los mismos pecados veniales. La razón es porque el grado de caridad habitual, al que corresponde idéntico grado de mérito *esencial* en orden a la vida eterna, no puede nunca disminuir en sí mismo, ya que ese grado y ese mérito, una vez alcanzados ante Dios, permanecen en su divina aceptación; y Dios no dejará de recompensarlos en lo que merecen, aunque el alma que los mereció permanezca inactiva por muchos años y aun por toda su vida terrena posterior. Lo merecido una vez ante Dios merecido queda, a no ser que sobrevenga un pecado mortal, en cuyo caso se pierden en absoluto todos los méritos anteriores. Pero, mientras esa catástrofe del pecado mortal no se produzca, los méritos alcanzados ante Dios y, por consiguiente, el grado de caridad *habitual* que los mereció no disminuye jamás, por muy tibia que sea la vida posterior. Ocurre con esto algo parecido a lo que pasa con los termómetros que usan los médicos: suben si aumenta la calentura del enfermo (acto más intenso), pero *no bajan* a no ser que se les dé una brusca sacudida. Si no sobreviene la brusca sacudida del pecado mortal, que lo reducirá a cero, el termómetro que marca el grado de mérito y de caridad *habitual* no baja jamás un solo grado, aunque el alma no vuelva a hacer en toda su vida posterior un solo acto de caridad ardiente.

2.º Aunque esos actos remisos no puedan de suyo disminuir el grado de caridad habitual, *disponen*, sin embargo, para su disminución —mejor dicho: para su extinción total—, en cuanto que disminuyen las fuerzas del alma y la disponen para el pecado mortal. En este sentido, los actos remisos, sobre todo si son plenamente voluntarios, son muy peligrosos para el alma. Si ésta no reacciona

15 Cf. I-II 52,3.
16 II-II 24,6 *sed contra*.

enérgicamente contra ellos, bien pronto caerá en la tibieza (pecados veniales habituales y plenamente voluntarios), que le irá disponiendo cada vez más para el pecado mortal y, por consiguiente, para la pérdida total de la caridad y del mérito sobrenatural.

De suerte que los actos remisos, por una parte, disponen para el aumento de la caridad, como hemos visto en la conclusión quinta; pero, por otra parte, disponen para su disminución y pérdida, como acabamos de decir. El gran teólogo Cayetano explica muy bien estos dos aspectos tan dispares en la siguiente forma:

«Los actos remisos disponen en cierta manera para el aumento y en cierta manera para la disminución. En cuanto ejercitan el hábito y le son, aunque imperfectamente, semejantes, le fortalecen o le conservan fuerte. Pero, en cuanto desemejantes de la perfección del hábito, inclinan a un grado inferior del mismo, lo que es disponer para su disminución, ya que lo semejante inclina a lo semejante» [17].

Ante dos tendencias tan radicalmente contrarias cabe preguntar: ¿cuál de las dos prevalece? ¿Se neutralizan la una a la otra o predomina alguna de las dos? Parece que debe contestarse que la tendencia conservativa del hábito prevalece sobre la destructiva. Al fin y al cabo, aunque remisos, son actos de caridad sobrenatural; y es mejor hacer actos de caridad, aunque sean remisos, que omitir en absoluto todo acto de caridad. Sin embargo, hay que procurar superarlos con una vida de ardiente fervor, para evitar caer en la tibieza, que lleva consigo los gravísimos peligros a que acabamos de aludir.

D) Hasta qué límite puede aumentar la caridad

79. Hay que responder que hasta ninguno; o sea, que la caridad *en esta vida* puede crecer siempre más y más sin encontrar tope o límite más allá del cual no pueda ya crecer. En esta vida, la caridad puede crecer *indefinidamente*. He aquí el razonamiento con que lo prueba Santo Tomás (cf. n.62):

«De tres maneras puede tener término el aumento de una forma. La primera es *por parte de la misma forma*, cuando tiene una capacidad limitada, más allá de la cual no pueda avanzar sin desaparecer ella misma; así, por ejemplo, si modificamos sin cesar el color gris, llegaremos forzosamente al color blanco o al negro. La segunda es *por parte del agente*, cuando no tiene fuerza suficiente para seguir aumentando la forma en el sujeto. Y en tercer lugar, *por parte del sujeto*, cuando no tiene capacidad para mayor perfección.

Ahora bien: por ninguno de estos tres motivos puede asignarse un término al aumento de la caridad en esta vida:

a) No por parte de la misma caridad, ya que en su propia razón específica no es otra cosa que una participación de la caridad infinita, que es el Espíritu Santo mismo.

b) Ni por parte del agente que produce el aumento, que es el mismo Dios, cuyo poder es infinito, y, por lo mismo, inagotable.

c) Ni por parte del sujeto donde reside la caridad, que es la voluntad

[17] CARDENAL CAYETANO, *In II-II* 24,6.

humana, porque, al crecer la caridad, sobrecrece la capacidad para un aumento superior.

Hay que concluir, por consiguiente, que no puede ponerse término al crecimiento de la caridad en esta vida» [18].

Al contestar a las objeciones que él mismo se plantea, redondea Santo Tomás la doctrina que acaba de exponer. He aquí las objeciones con su solución correspondiente:

OBJECIÓN 1.ª Todo movimiento se ordena a un fin o término, como dice Aristóteles y es de suyo evidente. Pero el crecimiento de la caridad es un movimiento; luego tiende a un fin o término. Por lo tanto, la caridad no crece indefinidamente.

RESPUESTA. El aumento de la caridad persigue un fin; pero ese fin no se da en esta vida, sino en la otra (ad 1).

Nótese que, hablando en absoluto, aun en la otra vida podría seguir creciendo la caridad indefinidamente, puesto que no hay el menor obstáculo por parte de los tres capítulos que podrían impedir el aumento de la caridad, como hemos visto en el cuerpo del artículo. Pero sabemos ciertamente que en la otra vida no crecerá más la caridad por haber sido fijada en su grado correspondiente por la voluntad inmutable de Dios y haberse terminado para el alma el tiempo de merecer nuevos aumentos [19].

OBJECIÓN 2.ª Ninguna forma excede la capacidad de su sujeto. Pero la capacidad de la criatura racional, sujeto de la caridad, es finita. No puede, pues, aumentar la caridad hasta el infinito.

RESPUESTA. Por la caridad se amplía la capacidad de la criatura espiritual, pues por ella se engrandece el corazón. Por eso, siempre queda todavía aptitud para un mayor aumento (ad 2).

Hay que tener en cuenta, en efecto, que una cosa es la capacidad *natural* de la voluntad humana, que es, de suyo, limitada y finita, y otra muy distinta su capacidad *obediencial* en manos de Dios, que es de suyo ilimitada. A medida que la caridad va creciendo en el alma, se va ensanchando también su capacidad para nuevos aumentos. Así es como pudo crecer continuamente la caridad en la Santísima Virgen, a pesar de que, desde el primer instante de su concepción inmaculada, su alma santísima estaba *llena* de gracia y de caridad. El Espíritu Santo iba ensanchando la capacidad de su alma, y así resultaba el prodigio de estar siempre *llena* y siempre *creciendo* en gracia y caridad [20].

OBJECIÓN 3.ª Siendo la caridad del cielo cosa finita, si la caridad de la actual vida pudiese aumentar indefinidamente, se seguiría que podría llegar a igualar la del cielo, lo cual es inadmisible. En consecuencia, la caridad presente no puede acrecentarse indefinidamente.

RESPUESTA. Esa razón concluye en quienes tienen *la misma cantidad específica*, no en las que la poseen diferente; como la línea, por más que se acreciente, no llegará jamás a la cantidad de la superficie. Ahora bien: no

---

18 II-II 24,7.
19 Cf. I 62,9.
20 Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior* (Buenos Aires 1947) p.I.ª c.3 a.1.

es del mismo orden la *cantidad* de la caridad del estado de vía, que sigue al conocimiento de la fe, y la de la caridad de la patria, que sigue a la clara visión; por eso no concluye la objeción (ad 3).

A este propósito, dice el gran teólogo Juan de Santo Tomás que el amor del cielo aventaja al de este mundo por varias razones:

a) Porque nace de la fruición del Sumo Bien presente y contemplado, inigualable por ninguna fruición de cuantas pueden gozarse en la tierra a base de los bienes creados o del Bien infinito contemplado en el claroscuro de la fe.

b) Porque se produce siempre en su máxima tensión, como necesario que es.

c) Porque nunca se interrumpe.

d) Porque concentra en Dios toda la actividad, ya que no es posible en el cielo la menor desviación o pecado venial [21].

Sin embargo, el mismo Juan de Santo Tomás advierte que no es imposible que algunos santos en esta vida puedan amar a Dios con intensidad parecida o mayor que la de los bienaventurados; no ciertamente en la fruición o en la continuidad del amor, pero sí en la inflamación o fervor. Y, sin duda alguna, el amor con que la Santísima Virgen amó a Dios en esta vida aventajó con mucho al de los mayores bienaventurados, si tenemos en cuenta que el grado de su gracia y, por consiguiente, de su caridad era mayor—aun acá en la tierra—que el de todos los bienaventurados juntos [22].

E) Si la caridad puede ser perfecta en esta vida

80. Esta cuestión está íntimamente relacionada con la anterior y, a primera vista, parece que debiera contestarse negativamente. Porque, si la caridad, por mucho que se acreciente o desarrolle, no puede encontrar jamás un tope o límite en esta vida, parece que hay que concluir que no puede llegar jamás a ser perfecta, ya que no es posible imaginar un grado de caridad tan perfecto que no pueda serlo más.

Sin embargo, la respuesta ha de ser afirmativa, a base, naturalmente, de unas oportunas distinciones. Escuchemos a Santo Tomás:

«La perfección de la caridad se puede entender de dos maneras: por parte del objeto amado y por parte del sujeto amante.

Por parte de lo amado, la caridad es perfecta si se le ama todo cuanto es amable. Ahora bien: como Dios es tan amable cuanto bueno y su bondad es infinita, síguese que es infinitamente amable. Pero ninguna criatura puede amarle infinitamente, por ser finita toda virtud creada. Por donde, en este sentido, no puede ser perfecta la caridad de ninguna criatura, sino sólo la caridad de Dios, con la cual se ama a sí mismo.

Por parte del amante es perfecta la caridad cuando ama todo cuanto le es posible amar. Lo cual puede suceder de tres maneras: primera, porque todo el corazón del hombre esté continuamente transportado a Dios. Y ésta es la perfección que alcanza la caridad en la patria, la cual no es posible en

[21] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De caritate* (ed. Québec 1953) p.93.
[22] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, l.c., p.1.ª c.2 a.4.

esta vida por la flaqueza de la vida humana, que hace imposible pensar continuamente en Dios y moverse a su amor. Segunda, si el hombre pone su cuidado en aplicarse a Dios y a las cosas divinas, olvidando todo lo demás en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente. Y ésta es la perfección de la caridad posible en esta vida, aunque no se dé en todos los que tienen caridad. Por último, si de tal modo pone *habitualmente* todo su corazón en Dios, que nada piense que sea contrario al divino amor. Y ésta es la perfección corriente de quienes andan en caridad» [23].

Como se ve, la perfección de la caridad que puede alcanzar el hombre en esta vida es siempre una perfección *relativa*, no absoluta; y aun en la otra vida la perfección será absoluta tan sólo subjetivamente, o sea, en cuanto que, a consecuencia de la visión beatífica, el bienaventurado amará a Dios con toda su alma y con todas sus fuerzas en su máxima tensión siempre actual; pero no por parte del objeto amado, ya que Dios es infinitamente amable y ninguna criatura es capaz de realizar un acto infinito.

Para mayor claridad vamos a recoger en forma de esquema la doctrina que expone Santo Tomás en otro lugar de la *Suma Teológica* paralelo al anterior [24].

- La perfección de la caridad puede considerarse.....
  - a) *Según la totalidad absoluta por parte del que ama y del objeto amado:* perfección exclusiva de Dios.
  - b) *Según la totalidad por parte del que ama.....*
    - 1) *Absoluta, con la máxima intensidad siempre actual:* los bienaventurados.
    - 2) *Relativa, por exclusión de los impedimentos....*
      - a) *Que destruyen la caridad:* todos los justos.
      - b) *Que retardan o aminoran la totalidad del afecto:* los perfectos en esta vida.

Según esta doctrina del Angélico, para ser perfecto en esta vida se requiere la exclusión de todo aquello que impida la *totalidad de la tendencia afectiva hacia Dios:* «omne illud quod impedit ne affectum mentis totaliter dirigatur ad Deum». Lo cual supone una perfección sublime, porque esa *totalidad* de la tendencia afectiva hacia Dios excluye, de suyo, no solamente el pecado venial, sino incluso las *imperfecciones deliberadas*, o sea, el modo remiso voluntario de obrar. Exige obrar como el alma *en su máxima tensión*. No de una manera constante y siempre actual, que no es posible en esta vida, pero sí por la tendencia habitual a la práctica de *lo más perfecto*, excluyendo—en cuanto la flaqueza humana lo permita—las imperfecciones voluntarias y el *modo remiso* de obrar.

«La consecuencia lógica y vital de esta teología—advierte un teólogo de nuestros días—es la responsabilidad del hombre ante las posibilidades y exigencias de la caridad. La caridad es el gran don de Dios, que es preciso

[23] II-II 24,8. Cf. 184,2.
[24] Cf. II-II 184,2.

reconocer y aprovechar. Es, por ello, el supremo valor de la vida, el supremo ideal y el supremo deber del hombre. *La verdadera misión de la vida humana es el perfeccionamiento del amor*. Lo demás, sin él, no vale nada. Es la margarita preciosa cuya posesión compensa incomparablemente el desposeimiento de todo» [25].

F) Los grados de la caridad

81. Es el último punto que estudia Santo Tomás en la cuestión dedicada al crecimiento de la caridad, como lógico complemento de los anteriores.

Escuchemos sus propias palabras:

«El crecimiento espiritual de la caridad puede considerarse como semejante al crecimiento corporal del hombre; en el cual, aunque puedan distinguirse muchos grados, presenta determinados períodos que se caracterizan por las actividades o tendencias que pide el desarrollo alcanzado. Así, existe la edad infantil, antes de tener uso de razón; después se distingue un segundo estado cuando ya empieza a hablar y a razonar; el tercero es el de la pubertad, y así hasta que llega a hombre perfecto.

De modo semejante, la caridad tiene también diversos grados conforme a la diferente ocupación que impone al hombre con su aumento.

Primeramente incumbe al hombre el cuidado principal de apartarse del pecado y resistir sus concupiscencias que mueven contra la caridad. Es ocupación de *principiantes*, en quienes se ha de nutrir y fomentar la caridad para que no se pierda.

En segundo lugar viene el cuidado de trabajar principalmente en adelantar en el bien. Es ocupación de *proficientes o aprovechados*, que se preocupan principalmente de robustecer la caridad por el crecimiento de la misma.

En tercer lugar sobreviene el cuidado de unirse a Dios y gozar de El. Lo cual pertenece a los *perfectos*, quienes «desean morir y estar con Cristo», a semejanza del Apóstol (Phil. 1,23).

Esto mismo vemos en el movimiento corporal, pues primero es el arrancar del principio, después el acercamiento al término y, por último, el descanso en él» [26].

En el argumento de autoridad *(sed contra)* había invocado la de San Agustín con el siguiente texto:

«Cuando la caridad ha nacido, se *nutre* (es la de los principiantes); nutrida, se *robustece* (la de los proficientes o aprovechados), y robusta, se *perfecciona* (la de los perfectos)».

Nótese con relación a esta doctrina lo siguiente:

1.º Como advierte el mismo Santo Tomás al contestar a las objeciones segunda y tercera, cada uno de esos grados se caracteriza por su actitud o preocupación *fundamental*, aunque no exclusiva, ya que se interfieren mutuamente las tres preocupaciones en cualquiera de sus grados, si bien prevalece en cada uno aquella que más principalmente le incumbe y caracteriza. En la vida espiritual no se dan nunca departamentos irreductibles ni estancos.

[25] P. LLAMERA, l.c., p.755.
[26] II II 24,9.

2.º Esta clasificación agustiniano-tomista coincide en lo substancial con la clásica de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Pero la clasificación tomada del crecimiento de la caridad es más profunda y teológica, puesto que, en definitiva, la perfección cristiana se toma *principalmente*—como ya vimos (cf. n.56)—de la virtud de la caridad. Ella nos da la clave de toda la vida espiritual, que se reduce en su quintaesencia al crecimiento de la caridad hasta llegar a su perfección. El amor no es sólo el *término*, sino también el *camino* de la santidad.

ARTICULO 3

Disminución y pérdida de la caridad

Ya hemos aludido a esta cuestión en un escolio del artículo anterior; pero vamos a insistir un poco más, siguiendo las huellas del Angélico Doctor, que divide la cuestión en los tres puntos siguientes:

1.º Si la caridad habitual puede disminuirse.
2.º Si puede perderse totalmente.
3.º Si se pierde por cualquier pecado mortal.

A) Si la caridad habitual puede disminuirse

Estado de la cuestión. Se trata de saber si el grado de caridad *habitual* alcanzado por el alma puede disminuirse en sí mismo por alguna causa, ya sea porque Dios lo disminuya en castigo de algún pecado, o porque el pecado mismo lleve consigo la disminución de la virtud de la caridad.

Nos referimos exclusivamente al grado de caridad *habitual* alcanzado por el alma en todo el conjunto de su vida. No a la caridad *actual*, que es evidente que sube o baja continuamente, según la mayor o menor intensidad de los actos de amor que se practican.

Expondremos la doctrina de Santo Tomás—común en teología—en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª El grado de caridad habitual alcanzado por el alma no disminuye jamás, a no ser que sobrevenga un pecado mortal, que la destruye totalmente.

82. Quiere decir que, si un alma ha llegado a alcanzar una caridad habitual, v.gr., de 80 grados, ya nunca disminuirá a 79. Puede perderlos todos por el pecado mortal, quedándose a cero; pero, si no sobreviene esa catástrofe, la escala termométrica que señala los grados de caridad habitual alcanzados no disminuirá jamás en uno solo, aunque el alma se entregue a la tibieza y no vuelva a realizar en toda su vida un solo acto intenso de caridad. Más arriba, al hablar del crecimiento de la caridad, pusimos el ejemplo del termómetro que usan los médicos para tomar la fiebre a los enfermos;

sube (si aumenta de hecho la fiebre = acto más intenso), pero no *baja* a no ser que se le dé una brusca sacudida (= pecado mortal).

He aquí las pruebas de la conclusión:

1.ª Porque el grado de caridad habitual marca, a la vez, el grado de los *méritos* contraídos ante Dios. Y esos méritos, una vez alcanzados, no se pierden ya nunca, a no ser que el alma cometa un pecado mortal, que destruye por completo todos los méritos contraídos anteriormente. Por eso no hay catástrofe que pueda compararse a la de un solo pecado mortal.

2.ª Porque, como dice Santo Tomás [1], la conservación de una cosa depende de su causa. La causa de la virtud natural o *adquirida* son los actos humanos; por donde, cesando éstos, va aminorándose la virtud hasta que desaparece del todo. Pero esto no tiene lugar en la caridad, porque no se causa o produce por los actos humanos, sino sólo por divina infusión, como ya vimos. Por consiguiente, aun cesando los actos, no disminuye ni se corrompe, a no ser que haya pecado mortal en esa misma cesación.

3.ª El pecado venial no puede disminuir el grado de caridad, porque no ataca a la misma caridad, ya que ésta versa sobre el *fin* último, y el pecado venial es un desorden en los *medios*, sin que afecte al fin en sí mismo (como le afecta el pecado mortal, que es incompatible con él). El que se comporta desordenadamente en los *medios*, pero sin comprometer el *fin*, merece algún castigo, pero no tan grande que se le disminuya el grado de caridad habitual anteriormente alcanzado, porque la deficiencia en lo menor no merece un castigo en lo mayor. *Dios no se aparta del hombre más de lo que el hombre se aparta de él*, dice profundísimamente Santo Tomás al exponer esta razón [2].

4.ª Si los pecados veniales disminuyeran la caridad habitual, podrían llegar a destruirla totalmente, porque los grados de la caridad son *finitos* y, por lo mismo, podrían llegar a acabarse. Ahora bien: es doctrina completamente cierta en teología que los pecados veniales, por mucho que se multipliquen, no llegan jamás a constituir un pecado mortal (a no ser en materia coalescente o acumulable, v.gr., pequeños robos repetidos, que llegan a constituir materia grave). Luego no pueden llegar a producir el mismo efecto del pecado mortal, o sea, la pérdida de la gracia y de la caridad.

Esto mismo lo enseña claramente el concilio de Trento. He aquí sus palabras:

«Pues, por más que en esta vida mortal, aun los santos y justos, caigan alguna vez al menos en pecados leves y cotidianos, que se llaman también veniales, *no por eso dejan de ser justos*... Porque Dios, a los que una vez justificó por su gracia, *no los abandona si antes no es por ellos abandonado*» (D 804).

[1] Cf. II-II 24,10.
[2] En el cuerpo de este mismo artículo.

Conclusión 2.ª El pecado venial, aunque no disminuye directamente el grado de caridad habitual, dispone al alma para el pecado mortal y, por consiguiente, para la destrucción total de la caridad.

83. El pecado venial es un enfriamiento de la caridad *actual*, que, aunque de momento no repercute sobre la caridad *habitual*, es una verdadera enfermedad del alma que puede ponerla en trance de muerte. Si los pecados veniales se multiplican voluntaria y repetidamente, el alma va perdiendo fuerzas, las tentaciones aumentan en intensidad y virulencia, la caridad *actual* se va enfriando más y más, Dios va disminuyendo sus gracias actuales en castigo del culpable, y, poco a poco, el alma va resbalando hacia el abismo del pecado mortal, que le arrebatará íntegramente la gracia, la caridad y todos los méritos sobrenaturales contraídos anteriormente. Esta catástrofe, la mayor de cuantas pueden sobrevenirle al hombre sobre la tierra, la fueron preparando los pecados veniales cometidos con facilidad y sin escrúpulo. Por eso el pecado venial representa un gran peligro para la vida sobrenatural del alma.

Santo Tomás advierte, al final de este artículo, que a ese mismo resultado puede conducir la simple omisión de los actos de caridad, o sea, el no ejercicio de los mismos, aunque en esta omisión no hubiera ni siquiera pecado venial. Porque, al no ejercitarlos, se debilita la inclinación a los actos de caridad y se aumenta la propensión a obrar sin ella y, finalmente, contra ella.

B) Si la caridad puede perderse totalmente

84. Lo negaron algunos herejes, entre ellos muchos «iluminados» y quietistas, que concedían la impecabilidad a los «espirituales». Pero consta claramente en la Sagrada Escritura que el hombre puede perder por el pecado la amistad con Dios, o sea, la gracia y la caridad, y la Iglesia ha condenado expresamente los errores contrarios. He aquí algunos textos:

a) La Sagrada Escritura:

«Pero, si el justo se apartare de su justicia e hiciere maldad conforme a todas las abominaciones que hace el impío, ¿va a vivir? Todas las justicias que hizo no le serán recordadas; por sus rebeliones con que se rebeló, por sus pecados que cometió, por ellos morirá» (Ez. 18,24).

«La justicia del justo no le salvará el día en que pecare, y la impiedad del impío no le será estorbo el día en que se convierta de su iniquidad, como no vivirá el justo por su justicia el día en que pecare» (Ez. 33,12).

«Castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado» (1 Cor. 9,27).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Viena condenó la siguiente proposición de los begardos y beguinas:

«El hombre en la vida presente puede adquirir tal y tan grande grado de perfección, que se vuelve absolutamente impecable y no puede adelantar más en gracia» (D 471).

Y el concilio de Trento definió expresamente, contra la doctrina de Calvino, el siguiente canon:

«Si alguno dijere que el hombre justificado *no puede pecar en adelante ni perder la gracia* y, por ende, el que cae y peca, no fué nunca verdaderamente justificado..., sea anatema» (D 833).

c) La razón teológica. Santo Tomás explica la posibilidad de la pérdida de la caridad en esta vida por dos razones principales [3]:

1.ª Porque la caridad en esta vida no inmuniza totalmente al hombre contra el error, como le inmunizará en absoluto la visión beatífica. Los bienaventurados, al contemplar cara a cara la Verdad por esencia, no pueden incurrir en error alguno, pues tienen completamente repleta y agotada su capacidad intelectual con la Verdad infinita que contemplan; por eso, en ellos, el pecado es intrínsecamente imposible, pues todo pecado supone necesariamente el error de confundir un bien aparente con un bien real. Pero en este mundo la caridad no nos inmuniza contra esta posible confusión, incurriendo con ello en el tremendo error del pecado, que nos arrebata la amistad con Dios y, por lo mismo, la gracia y la caridad.

2.ª Porque la caridad en esta vida no llena toda la capacidad afectiva del hombre, como la llenará en absoluto la visión beatífica. Los bienaventurados son intrínsecamente impecables, porque el Bien infinito, contemplado en sí mismo, enardece de tal modo su amor, que les agota y consume toda su capacidad afectiva, sin que puedan amar absolutamente nada que pueda contrariar o desviarles del Bien infinito; y por eso el pecado en el cielo es psicológicamente imposible. Pero, en esta vida, el conocimiento que tenemos de Dios en el claroscuro de la fe no llena por completo nuestra capacidad afectiva, y por eso podemos desviarla hacia bienes aparentes que nos aparten del infinito y sumo Bien.

Escolio. ¿Cabe en esta vida la confirmación de un alma en gracia?

85. Indudablemente que no escapa al poder de Dios, como consta expresamente por el privilegio concedido a la Santísima Virgen (D 833) y, probablemente, también a San José [4]. Aun fuera de estos casos, que obedecen a una providencia especialísima de Dios, los místicos experimentales hablan de una especie de confirmación en gracia concedida a las almas que han llegado a la llamada unión con Dios transformativa o «matrimonio espiritual» [5]. ¿Qué hay que pensar de ello? Nos parece que debe entenderse del siguiente modo:

1.º No se trata de verdadera *impecabilidad intrínseca*, cosa imposible en esta vida—se requiere para ello la visión beatífica, por las razones que hemos dado—y que está, además, condenada por la Iglesia, como acabamos de decir (D 471).

---

[3] Cf. II-II 24,11; *Contra gent.* 4,70.
[4] Cf. P. Bonifacio Llamera, O. P., *Teología de San José* (BAC, Madrid 1953) p.286-292.
[5] Cf. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* 22,3.

2.º Se trata de una *asistencia especial de Dios*, que, sin volver al alma impecable, impedirá *de hecho* que peque mortalmente.

3.º Esta *asistencia especial* hay que entenderla únicamente con relación al pecado mortal, no con relación a los veniales, ni mucho menos a las imperfecciones, lo que requeriría un privilegio especialísimo, que sólo consta haberlo recibido la Santísima Virgen María (D 833).

Entendida de este modo, no hay inconveniente en admitir esa confirmación en gracia de las almas transformadas de que hablan los grandes místicos experimentales.

C) Si la caridad se pierde por cualquier pecado mortal

86. La contestación ha de ser afirmativa. Lo dice claramente la Sagrada Escritura, consta por el concilio de Trento y puede demostrarlo la razón teológica. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Dice el apóstol Santiago:

«Porque quien observe toda la Ley, *pero quebrante un solo precepto*, viene a ser reo de todos» (Iac. 2,10).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento definió el siguiente canon:

«Si alguno dijere que no hay más pecado mortal que el de la infidelidad, o que por ningún otro, por grave y enorme que sea, fuera del pecado de infidelidad, se pierde la gracia una vez recibida, sea anatema» (D 837).

c) La razón teológica. Santo Tomás lo explica diciendo que una cosa cualquiera es destruída por su contraria, como el calor es destruído por el frío. Ahora bien: la caridad, por su propia esencia, dice orden a Dios en cuanto sumo Bien al que debe amarse sobre todas las cosas; pero el pecador, al transgredir voluntariamente la ley divina en materia grave, renuncia a la amistad con Dios poniéndose de espaldas a El como *fin último sobrenatural*. El pecado mortal se opone, pues, diametralmente a la caridad, y por eso la destruye totalmente [6].

CAPITULO 3

Objeto y orden de la caridad

Vamos a examinar en este capítulo el *objeto extensivo* de la caridad, o sea, sobre qué seres ha de recaer, además de Dios, y cuál es el *orden* que debe observarse entre ellos.

[6] II-II 24,12.

ARTICULO I

OBJETO DE LA CARIDAD

En este artículo nos limitaremos a recoger brevemente la doctrina de Santo Tomás, dejando para la segunda parte de nuestra obra el estudio detallado y pormenorizado de cada uno de los tres objetos fundamentales de la caridad: Dios, nosotros mismos y el prójimo.

El siguiente esquema muestra el camino que vamos a recorrer siguiendo las huellas del Doctor Angélico [1]:

OBJETO EXTENSIVO DE LA CARIDAD

- Si la caridad debe extenderse también al prójimo (a.1).
- Si debe extenderse a las cosas.....
  - espirituales (a.2).
  - materiales (a.3).
- Si el hombre debe amarse a sí mismo.
  - en cuanto al alma (a.4).
  - en cuanto al cuerpo (a.5).
- Si debe amarse a todos los prójimos.
  - incluso a los pecadores (a.6-7).
  - incluso a los enemigos (a.8-9).
- Si debe amarse a los ángeles.....
  - buenos (a.10).
  - malos (a.11).
- Recapitulación de los seres dignos de amor caritativo (a.12).

Vamos a exponer la doctrina correspondiente al anterior esquema en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª La caridad sobrenatural con que amamos a Dios debe extenderse también al prójimo.

87. Esta conclusión es de fe. Consta expresamente en la Sagrada Escritura—como veremos ampliamente en su lugar—y la demuestra con evidencia la razón teológica. He aquí el razonamiento de Santo Tomás para probar que *el mismo hábito* de la caridad sobrenatural con que amamos a Dios debe extenderse también al prójimo:

«Hemos dicho más arriba [2] que los hábitos no se diferencian sino porque varía la especie del acto, ya que todos los actos de una misma especie pertenecen al mismo hábito. Tomándose la especie del acto de la razón formal de su objeto, por fuerza han de ser de la misma especie el acto que versa

sobre la razón formal de un objeto y el que recae sobre un objeto bajo tal razón; al igual que es idéntica la visión con que se ve la luz y la visión con que se ve el color bajo la formalidad de la luz. Ahora bien: la razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que él esté en Dios *(ut in Deo sit)*. Por lo cual es evidente que es el mismo específicamente el acto con que se ama a Dios y el acto con que se ama al prójimo; y, por eso, el hábito de la caridad no sólo se extiende al amor de Dios, sino también al amor del prójimo» [3].

Corolario. De esta doctrina se desprenden dos consecuencias importantísimas:

1.ª Que el amor de caridad hacia el prójimo pertenece nada menos que al orden *teologal*, puesto que la única razón o motivo que nos impulsa a amarle con amor de caridad es el mismo Dios, o sea, la divina bondad reflejada en nuestro prójimo. No son dos virtudes distintas aquella por la que amamos a Dios y aquella por la que amamos al prójimo por Dios, sino la mismísima y única virtud en especie átoma indivisible.

2.ª Que, cuando amamos al prójimo *por cualquier otro motivo distinto de Dios* (aunque sea en sí noble y legítimo, como el motivo de parentesco, amistad, patriotismo, etc.), no le amamos con amor de caridad. En cuanto nos salimos del motivo formal—por Dios—, nos hemos salido de la virtud de la caridad para dar en la filantropía, simpatía natural, etc., a inmensa distancia del orden teologal de la caridad. Este peligro es tanto mayor cuanto más natural y espontánea es la tendencia afectiva hacia una determinada persona. Es fácil, por ejemplo, que una madre se limite a amar a su hijo porque es hijo suyo, sin tener para nada en cuenta que es también hijo de Dios. Ambos amores son legítimos y pueden compaginarse muy bien; pero el segundo—amor teologal de caridad—es incomparablemente superior al primero, ya que éste no trasciende el orden puramente humano y natural.

Conclusión 2.ª Debemos amar con amor de caridad el mismo hábito sobrenatural de la caridad y de las demás virtudes infusas, lo mismo que la futura bienaventuranza eterna.

88. A primera vista parece que esto no es posible. Porque, siendo la caridad en su misma esencia una corriente de *amistad* —como ya vimos—, parece que solamente se pueden amar aquellos seres que sean capaces de ser amigos nuestros, o sea, de devolvernos amor por amor; y es evidente que las virtudes infusas o la bienaventuranza no son capaces de amor recíproco. Sin embargo, se las puede y debe amar de una manera *indirecta*, o sea, como bienes que deseamos para nosotros mismos y para el prójimo. Escuchemos a Santo Tomás:

«La caridad es cierto amor. El amor, por la naturaleza misma de la potencia de donde brota, que es la voluntad, puede volver o reflexionar sobre

[3] II-II 25,1.

sí mismo. Porque, siendo el objeto de la voluntad el bien universal, todo lo contenido bajo la razón de bien puede caer bajo el acto de la voluntad; y pues el mismo amor es un bien, puede querer quererse. También el entendimiento, cuyo objeto es la verdad, entiende que entiende, porque también esto es una verdad. Y aun el amor, por razón de la propia especie, puede volver sobre sí, porque es impulso espontáneo del amante hacia el amado; de aquí que, por el hecho de que uno ama, ama amarse.

Mas la caridad no es tan sólo amor, sino que reviste formalidad de amistad, como hemos dicho. Ahora bien: en la amistad amamos dos cosas: el amigo con quien tenemos amistad y a quien deseamos bienes, y el bien que deseamos para el amigo. De este modo, y no del primero, se ama la caridad por caridad; pues la caridad es el bien que deseamos para todos a quienes amamos en caridad. Por la misma razón amamos la bienaventuranza y las demás virtudes» [4].

Conclusión 3.ª **Las mismas criaturas irracionales pueden ser amadas con amor de caridad, no en sí mismas, sino deseando por caridad que se conserven para honra de Dios y utilidad de los hombres.**

89. He aquí el admirable razonamiento del Doctor Angélico:

«La caridad, según lo dicho, es una amistad. Y en el amor de amistad se incluyen dos cosas: el amor del amigo con quien se tiene amistad y los bienes que se desean para el amigo. Del primer modo no puede amarse por caridad ninguna criatura irracional, por tres razones, dos de las cuales pertenecen a la amistad en general, pues no puede tenerse con criatura irracional.

En primer lugar, porque la amistad se entabla con aquel para quien queremos el bien; y no podemos propiamente querer el bien para la criatura irracional, pues no es peculiar de ésta poseerlo, sino sólo de la criatura racional, señora en usar el que tiene por el libre albedrío.

En segundo lugar, porque toda amistad se funda en una comunicación de vida: «Nada es tan propio de la amistad como convivir o alternar», dice Aristóteles. Y las criaturas irracionales no pueden alternar con el hombre en su vida propiamente humana, que es racional. Por donde ninguna amistad puede tenerse con ellas, a no ser empleando la palabra amistad en sentido puramente metafórico.

Finalmente, hay otra razón peculiar de la caridad; porque la caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional. De ahí que no pueda entablarse amistad de caridad con ninguna criatura irracional.

Pueden, no obstante, las criaturas irracionales ser amadas por caridad como bienes que queremos para los demás, a saber: en cuanto deseamos por caridad que se conserven para honra de Dios y utilidad de los hombres. Así también las ama Dios en caridad» [5].

Hay que notar sobre este artículo:

1.º Que por criaturas irracionales entendemos aquí no solamente el mundo de los animales, sino incluso las plantas, los minerales, las estrellas del cielo, etc., o sea, todo el universo material brotado de las manos de Dios. Todas estas cosas pueden y deben amarse *en cuanto criaturas de Dios*, que cantan su gloria y nos ayudan a amarle. San Francisco de Asís había comprendido pro-

[4] II-II 25,2.
[5] II-II 25,3.

fundamente esta verdad cuando se abrazaba a un árbol—viendo en él a una criatura de Dios—o cuando hablaba con ternura del hermano lobo, del hermano sol, de la hermana flor... Contemplada con ojos cristianos, la Creación entera cobra sentido *teologal* y el mundo se convierte en un templo grandioso en el que todas las criaturas contribuyen a su modo al culto del supremo Hacedor. Es lo que quiso expresar el salmista cuando dijo: *Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos* (Ps. 18,1).

2.º Que el amor y la compasión hacia los animales, contenido en sus justos límites, cae de lleno dentro del espíritu cristiano. Decimos, sin embargo, *contenido en sus justos límites*, porque sería manifiesta aberración—muy frecuente, por desgracia—tratar a los animales mejor que a las personas necesitadas, o considerar inmoral el sacrificio de los animales para alimento del hombre, olvidando que Dios—dueño absoluto de la vida de sus criaturas—les puso al servicio del hombre y para que le sirvan de alimento (Gen. 1,26-30; 9,3). Sin embargo, no se les debe maltratar con crueldad o sin causa justificada; no porque los animales sean sujeto de derechos —no lo son, puesto que el derecho es correlativo del deber, y los animales no tienen deber alguno, por ser irracionales—, sino porque la crueldad del hombre para con los animales es un atentado contra la propia mansedumbre y delicadeza de sentimientos [6].

3.º Que el universo material y los progresos de la ciencia y de la técnica son muy apreciables, y deben fomentarse los inventos y adelantos que tiendan a mejorar el nivel de vida del hombre sobre la tierra; pero sin olvidar jamás que la técnica y el progreso son para el hombre y no al revés. Los derechos inalienables de la persona humana y su dignidad excelsa de hijo de Dios están mil veces por encima del progreso material de las naciones y en modo alguno se pueden sacrificar ante él. San Pablo expresó con claridad la jerarquía de valores cuando escribió inspirado por el Espíritu Santo: *Todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios* (1 Cor. 3,22-23).

Conclusión 4.ª El hombre debe amarse a sí mismo con amor de caridad.

90. Repetimos lo que ya hemos dicho al principio de la conclusión segunda. A primera vista parece que el hombre no puede amarse a sí mismo con amor de caridad; porque la caridad es esencialmente una *amistad*, y la amistad supone, al menos, dos personas. Nadie puede ser amigo de sí mismo propiamente hablando.

Sin embargo, todo se explica fácilmente a base de unas sencillas distinciones. Escuchemos a Santo Tomás:

«Siendo la caridad, como hemos visto, una amistad, podemos hablar de ella en dos sentidos. Uno, bajo la razón común de amistad. Y así hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino algo muy

6 Cf. nuestra *Teología moral para seglares* t. I (BAC, Madrid 1957) n.557.

superior a ella; porque la amistad dice *unión*, y cada uno tiene *unidad* consigo mismo, que es mucho más que unión. Por donde, así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos.

En segundo lugar, podemos hablar de la caridad según su razón propia, o sea, en cuanto que principalmente es amistad del hombre con Dios y secundariamente con todas las cosas de Dios, entre las cuales también está el hombre que tiene caridad. Y, de este modo, entre las cosas que ama con caridad, como pertenecientes a Dios, se ama también a sí mismo por caridad» [7].

De esta doctrina se deducen consecuencias importantísimas:

1.ª Que la caridad destruye en su misma raíz el egoísmo, o sea, el amor desordenado de sí mismo. Es imposible amarse, a la vez, con amor de caridad y con amor egoísta. Son dos amores que se excluyen y rechazan mutuamente. Porque el amor de caridad tiene por *motivo formal* el amor de Dios. El hombre se ama a sí mismo como criatura de Dios, esencialmente subordinado a El; de lo contrario, la caridad para consigo mismo no sería virtud *teologal*, y ciertamente que lo es, como hemos visto más arriba. El egoísmo, en cambio—como expresa la misma palabra—, es el culto idolátrico de sí mismo, o sea, del propio *yo* constituído en centro y fin de nuestro amor. Por eso, el egoísmo es el desorden *esencial*, la causa, raíz y origen de todos los pecados, como dice Santo Tomás [8].

2.ª Que el amor desordenado de sí mismo—el egoísmo—no es verdadero amor, sino completamente falso y aparente. Porque amar es desear un bien a quien amamos, y odiarle es desearle un mal. Por consiguiente, cuando uno se ama desordenadamente a sí mismo, se desea y se procura un bien *aparente* y *perecedero*—o sea, el deleite que momentáneamente le ofrece el pecado—renunciando a un bien *real* y *eterno*, que es la amistad con Dios. Luego el egoísta, lejos de amarse a sí mismo, procurándose un bien, incurre en el tremendo error de procurarse un mal, como si se tratara del peor de sus enemigos [9]. Por eso, todo pecado, cualquiera que sea, es siempre un pecado contra la caridad para consigo mismo.

3.ª El egoísmo se ramifica en las tres concupiscencias de que nos habla el apóstol San Juan (1 Io. 2,16). Porque el bien sensible que el hombre puede apetecer desordenadamente es triple: el relativo a la conservación del individuo y de la especie, que constituye la *concupiscencia de la carne;* el que recae sobre las cosas exteriores deleitables, tales como las riquezas, comodidades, etc., que da origen a la *concupiscencia de los ojos;* y el que resulta de la propia excelencia desordenadamente buscada, que es lo propio de la *soberbia de la vida* [10].

---

7 II-II 25,4
8 Cf. I-II 77,4
9 Cf. I-II 77,4; II-II 25,4 ad 3.
10 Cf. I-II 77,5

Conclusión 5.ª El hombre debe amar su propio cuerpo con amor de caridad.

91. Es evidente que, por instinto de conservación natural, el hombre ama su propio cuerpo y procura preservarle de toda clase de males sensibles: enfermedades, dolores, etc. Pero ofrece duda si puede amarlo también con amor de caridad, ya que está inficionado por la culpa y nos arrastra casi siempre al mal. La solución está, como siempre, en unas oportunas distinciones. Escuchemos a Santo Tomás:

«Nuestro cuerpo puede considerarse bajo dos aspectos: según su propia naturaleza y según la corrupción de la culpa y de la pena.

La naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por el principio del mal, como soñaron los maniqueos, sino por Dios. Por lo cual podemos usarlo para el servicio de Dios, según aquello del Apóstol: «Dad vuestros miembros a Dios, como instrumento de justicia» (Rom. 6,13). Y así, por el amor de caridad con que amamos a Dios, debemos también amar nuestro propio cuerpo.

Sin embargo, no debemos amar en él la infección de la culpa y la corrupción de la pena; antes bien, anhelar su extirpación con el deseo de la caridad» [11].

En torno a esta doctrina hay que notar:

1.º Que el amor *natural* al propio cuerpo, dentro de los límites que impone la recta razón, es de suyo lícito y honesto e incluso obligatorio. Por lo mismo, hay obligación de conservar la vida, la salud y la integridad corporal, empleando, al menos, los medios ordinarios a nuestro alcance. Pero no estamos obligados al empleo de los medios *extraordinarios* (v.gr., una operación quirúrgica muy penosa o problemática), a no ser que la vida propia sea necesaria para la familia o el bien común y haya fundada esperanza de éxito en los medios extraordinarios a nuestro alcance.

2.º Pero el cuerpo no debe amarse por sí mismo, sino *por Dios*, en cuanto *instrumento del alma* para ofrecer honor a Dios y practicar la virtud (Rom. 6,13-19), y como *templo vivo del Espíritu Santo* (1 Cor. 6,19-20) *santificado* en cierto modo por la gracia (1 Cor. 3, 16-17) y *capaz de la gloria eterna* por redundancia de la gloria del alma (1 Cor. 15,42-44).

3.º Por lo mismo, es lícito practicar la mortificación voluntaria, incluso muy severa, para expiar los pecados propios o ajenos o para la perfecta configuración con Jesucristo, aunque ello lleve consigo la disminución no intentada de nuestra vida sobre la tierra. Esto es amar verdaderamente nuestro cuerpo, aunque el mundo egoísta y sensual no pueda comprender estas cosas. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

[11] II-II 25,5.

Conclusión 6.ª Hay que amar con amor de caridad a los mismos pecadores; pero no en cuanto tales, sino únicamente como hombres capaces todavía, por el arrepentimiento, de la eterna bienaventuranza.

92. A primera vista parece que no es lícito amar a los pecadores; porque, siendo enemigos de Dios, amarles a ellos equivaldría a aprobar su rebeldía y hacer injuria a Dios. Santo Tomás resuelve del siguiente modo la dificultad:

«Dos cosas hay que considerar en los pecadores: la naturaleza y la culpa. Por la naturaleza que han recibido de Dios, son capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la caridad, como ya dijimos. Por tanto, por su naturaleza han de ser amados con caridad.

Su culpa, en cambio, contraría a Dios y es impedimento de la bienaventuranza. De donde, por la culpa que los enemista con Dios, hay que odiar a los pecadores, cualesquiera que sean, incluso al padre, madre o parientes, como leemos en el Evangelio (Lc. 14,26).

Debemos, pues, en los pecadores, odiar que lo sean, y amarles en cuanto hombres capaces de bienaventuranza. Y esto es amarles verdaderamente en caridad por Dios» [12].

En la solución a las objeciones de este artículo y en todo el artículo siguiente expone el Angélico una doctrina hermosísima, que recogeremos íntegramente cuando hablemos más detalladamente del amor a los pecadores en la segunda parte de nuestra obra.

En el artículo siguiente demuestra Santo Tomás que los pecadores, amándose desordenadamente, en realidad no se aman, sino que se acarrean un grave daño como si realmente se odiaran [13]. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

Conclusión 7.ª Hay que amar también por caridad a los propios enemigos, o sea, a los que nos desean, nos han hecho o tratan de hacernos algún mal.

93. Consta expresamente por las palabras del Señor en el Evangelio:

«Habéis oído que fué dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos y pecadores» (Mt. 5,43-45).

Santo Tomás explica el verdadero alcance y sentido de este amor a los enemigos en la siguiente forma:

«El amor de los enemigos se puede entender de tres maneras:

Primera: amarles *en cuanto enemigos*. Esto es perverso y contrario a la caridad, porque es amar la maldad ajena.

Segunda: amarles *con amor universal*, en cuanto que tienen nuestra misma naturaleza humana. En este sentido el amor de los enemigos es

[12] II-II 25,6.
[13] Cf. II-II 25,7.

exigencia necesaria de la caridad; de suerte que el que ama a Dios y al prójimo no debe excluir a los enemigos de ese amor general al prójimo.

Tercera: amarles *con amor especial*, o sea, que recaiga en cada uno de ellos en particular. Y esto no es exigencia necesaria de la caridad, pues ni siquiera estamos obligados a amar a cada uno de los hombres *en particular*, puesto que sería imposible. Pero es necesario tenerles este amor especial *en la preparación del ánimo*, o sea, estando preparados y dispuestos a amar a cualquier enemigo en particular si se presenta la necesidad de ello. Y si alguno, aun sin presentarse esa necesidad, quisiera por amor a Dios amar a su enemigo con este amor particular, realizaría un acto de excelente perfección. Porque, como el amor de caridad hacia el prójimo se funda en el amor a Dios, cuanto más ama uno a Dios tanto más fácilmente ama al prójimo, sin que pueda impedirlo ninguna enemistad; como si alguno amara muchísimo a un amigo, amaría también, en atención a él, a sus hijos aunque fueran enemigos» [14].

En el artículo siguiente explica el Doctor Angélico que es absolutamente obligatorio para todos, bajo pecado mortal, no negar a nuestros enemigos los beneficios o señales de afecto que se dan a todos los prójimos *en común* (v.gr., no excluirles de nuestras oraciones generales por todos los pecadores, etc.); pero no es necesario para la salvación —a no ser en la disposición del ánimo, o sea, en el supuesto de que se produjera un caso de *particular* necesidad— hacerles participantes de los beneficios o señales *especiales* de amor, que no se dan a todos los hombres, sino sólo, v.gr., a los familiares y amigos; aunque esto pertenece a la perfección de la caridad, que no sólo no se deja vencer por el mal, sino que vence al mal con el bien [15]. Volveremos más despacio sobre esto en su lugar correspondiente.

Conclusión 8.ª Hay que amar a los ángeles, a los bienaventurados y a las almas del purgatorio con verdadero amor de caridad.

94. La razón es clarísima: el amor de caridad se funda—como ya vimos—en la comunicación de la bienaventuranza eterna, que nos es común con todos ellos [16].

El amor a los ángeles y a los bienaventurados en cuanto tales es señal de una caridad exquisita y perfecta. Almas hay que practican ciertos actos penosos de virtud por amor a los bienaventurados y para proporcionarles con ello una alegría accidental. Por la misma razón, es un acto de exquisita caridad el amor y la compasión hacia las almas del purgatorio, manifestado con la aplicación frecuente de sufragios.

Conclusión 9.ª No es lícito amar a los demonios ni a los condenados del infierno con amor de caridad.

95. Porque, aunque su naturaleza de criaturas es obra de Dios y ejecutan y reflejan la justicia divina, están obstinados en el mal,

[14] Cf. II-II 25,2
[15] Cf. II-II 25,9
[16] Cf. II-II 25,10

y son incapaces de la eterna bienaventuranza, que es el fundamento del amor de caridad. Amarles equivaldría a odiar a Dios o a rechazar su infinita justicia, que es tan adorable como su misericordia [17].

Para que se vea la horrenda desdicha que supone la condenación eterna. Esos desgraciados han perdido para siempre el derecho a ser amados. En cuanto enemigos obstinados de Dios, tenemos obligación de odiarles eternamente con el mismo odio con que rechazamos el pecado, con el que se encuentran identificados. Como dice un teólogo contemporáneo, «el castigo del desprecio del amor divino es la incapacitación eterna para amar a Dios y para ser amados de El y de cuantos le aman. *El desamor del bien infinito tiene por pena el desamor infinito*» [18].

Conclusión 10.ª Deben, pues, ser amados con amor de caridad: Dios, nuestra alma, el prójimo y nuestro propio cuerpo.

96. La lista general y el orden de los seres u objetos a que se extienden de la caridad es la siguiente [19]:

a) *Dios*, en primerísimo lugar, como manantial y fuente de la bienaventuranza.

b) *Nuestra propia alma*, que participa *directamente* de la bienaventuranza.

c) *Nuestros prójimos*, que son nuestros *compañeros* en la bienaventuranza.

d) *Nuestro cuerpo*, en el que *redunda* la gloria del alma.

e) *Las mismas cosas y seres irracionales*, en cuanto ordenables al amor y gloria de Dios.

La caridad es, pues, la virtud más excelente y universal, que abarca en toda su inmensa grandeza los cielos y la tierra, que caben perfectamente dentro del corazón de Dios.

ARTICULO 2

Orden de la caridad

La última conclusión del artículo anterior es como el puente de enlace con este nuevo artículo, en el que vamos a hablar del orden que se ha de observar en el ejercicio del amor de caridad.

Procederemos, como de costumbre, en forma de conclusiones, siguiendo las huellas del Angélico Doctor. Nos limitamos aquí a ligeras indicaciones, dejando para su lugar propio el examen detallado de cada una de las conclusiones.

---

17 Cf. II-II 25,11.
18 P. Llamera, l.c., p.806.
19 Cf. II-II 25,12.

Conclusión 1.ª En el ejercicio de la caridad se ha de observar un orden.

97. Esta conclusión no necesita demostración alguna. Es evidente que en el ejercicio de la caridad se ha de observar un orden, ya que se extiende a una serie de objetos que participan de muy diverso modo de la eterna bienaventuranza, que es el fundamento de la misma. El primer lugar le corresponde a Dios, como principio de esa bienaventuranza; y el orden de los demás seres habrá que catalogarlo según su mayor o menor proximidad a este principio fontal [1].

Conclusión 2.ª En primer lugar hay que amar a Dios en absoluto y sobre todas las cosas, incluso más que a nosotros mismos.

98. La razón es porque Dios es sumamente amable y primer principio de la eterna bienaventuranza, que consiste esencialmente en la posesión eterna y goce fruitivo del mismo Dios. Por lo cual debemos amarlo más que a nosotros mismos, ya que nosotros somos simples *participantes* de la bienaventuranza, que se encuentra en Dios en toda su plenitud infinita y universal, como primer principio y origen fontal, del que se deriva a todos cuantos participan de ella [2].

Esta prioridad del amor que debemos a Dios exige que le amemos más que a nuestra propia vida e incluso más que a nuestra propia salvación, que hemos de querer y procurar no tanto por el bien inmenso que nos reportará a nosotros, cuanto porque con ella glorificaremos y amaremos eternamente a Dios con todas nuestras fuerzas.

Sin embargo, no se nos exige acá en la tierra que nuestro amor a Dios tenga mayor fuerza e intensidad *subjetiva* que el amor que tenemos, por ejemplo, a nuestros familiares. Basta que sea mayor *objetiva* y *apreciativamente*, o sea, según la elección de la voluntad (anteponiendo el amor a Dios a otro cualquiera en conflicto con él) y la estima intelectual (reconociendo que Dios es absolutamente el primero y más digno objeto de nuestro amor). La intensidad *subjetiva, afectiva* o *sentimental* no depende de la grandeza o excelencia del objeto, sino de su cercanía a nosotros y de la viveza con que lo aprehendemos. Por eso no es obstáculo al perfecto amor de Dios (objetivo y apreciativo) que amemos más a nuestros parientes o amigos *subjetiva* o *sentimentalmente*. Los santos, sin embargo, a medida que se unen más íntimamente a Dios, sienten que le aman más que a nadie, incluso *subjetivamente*; porque Dios, en efecto, va siendo para ellos el objeto cada vez más *cercano* y más vivamente aprehendido. En el cielo, finalmente, y por la misma razón, todos amaremos a Dios infinitamente más que a nadie, incluso con intensidad *subjetiva*, cumpliendo con ello perfectísimamente y en todos sus aspectos el primer mandamiento de la ley divina: amar a Dios sobre todas las cosas, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Mt 22,37-38).

En su lugar propio trataremos con amplitud de los diferentes motivos que deben impulsarnos al amor de Dios y de las distintas modalidades que ha de revestir nuestra caridad para con Dios.

1 Cf. II-II 26,1.
2 Cf. II-II 26,2-3.

Conclusión 3.ª **En segundo lugar debemos amar por Dios el bien espiritual de nuestra alma más que el bien espiritual del prójimo.**

99. La razón es porque nuestra alma participará *directamente* de la bienaventuranza eterna, mientras que el prójimo será tan sólo nuestro *compañero* en la participación de ese inmenso bien. Escuchemos a Santo Tomás:

«Dos cosas hay en el hombre: la naturaleza espiritual y la corporal. El hombre se ama de verdad a sí mismo cuando se ama según su naturaleza espiritual, como ya vimos. Según eso, debe el hombre, después de Dios, amarse más a sí mismo que a otro cualquiera. Esto es claro, teniendo en cuenta el motivo que debe impulsarnos a amar. Porque, como ya hemos visto, hay que amar a Dios como principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad. Y el hombre debe amarse a sí mismo con amor de caridad en cuanto *partícipe* de dicho bien, y al prójimo debe amarle como *compañero* en la participación de ese bien. Esta asociación o compañerismo motiva el amor, pues implica una cierta unión en orden a Dios. Ahora bien: así como la unidad es mayor que la unión, así también es mayor incentivo de amor que el hombre participe directamente del bien divino que el que otro se le asocie en esta participación; y, en consecuencia, *el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo.*

La confirmación de esto la tenemos en el hecho de que el hombre no debe cometer el más pequeño pecado, que contraría a la participación de la bienaventuranza, ni siquiera para liberar al prójimo del pecado» [3].

En su lugar correspondiente sacaremos gran partido de esta magnífica doctrina.

Conclusión 4.ª **Debemos amar el bien espiritual del prójimo más que nuestro propio bien corporal.**

100. La razón es porque el bien espiritual del prójimo está más próximo a la bienaventuranza—que es la raíz de todo amor de caridad—que nuestro propio bien corporal. Ya que el alma del prójimo, igual que la nuestra, participará *directamente* del bien esencial de la bienaventuranza, mientras que el cuerpo—lo mismo el nuestro que el del prójimo—participará tan sólo *indirectamente*, o sea, por redundancia de la gloria del alma [4].

A la objeción de que el propio cuerpo es más allegado a nuestra alma que la persona del prójimo, contesta Santo Tomás diciendo que nuestro cuerpo es más allegado a nuestra alma que el prójimo en razón de constituir la propia naturaleza; pero, en cuanto a la participación de la bienaventuranza, mayor es la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del propio cuerpo (ad 2).

De esta doctrina se deduce que, cuando lo exige así la salvación eterna del prójimo, colocado en extrema o casi extrema necesidad (v.gr., un niño que va a morir sin bautismo si nosotros no se lo administramos), estamos obligados *por caridad*, bajo pecado mortal,

3 II-II 26,4.
4 Cf. II-II 26,5.

a atenderle aun con grave peligro de la propia vida. Vale mucho más la vida eterna del prójimo que nuestra propia vida temporal.

Las aplicaciones de este principio son variadísimas (v.gr., es un crimen el aborto voluntario, aun el llamado *terapéutico*, para salvar la vida de la madre, puesto que se sacrifica la vida eterna del niño —que muere sin bautismo—por salvar la vida temporal de la madre, que vale infinitamente menos), o en la asistencia espiritual a enfermos contagiosos, etc. Volveremos ampliamente sobre esto.

Conclusión 5.ª Entre los diversos prójimos hay que observar también un cierto orden y jerarquía en el amor de caridad.

101. La razón es porque no todos participan igualmente de la divina bondad ni todos nos están unidos con los mismos lazos. Y así, *objetivamente hablando*, hay que desear mejores bienes a los mejores, o sea, a los más santos, que están más cercanos a Dios; aunque podemos amar con mayor intensidad *subjetiva* a nuestros parientes según la sangre, e incluso desear que lleguen a ser más santos que nadie, con gozo y sin envidia de los santos actuales. *En igualdad de condiciones*, siempre hay que amar más a los parientes según la sangre; y después de ellos, a los compatriotas, compañeros de milicia o profesión, etc. [5].

Conclusión 6.ª Entre los distintos parientes o familiares, el orden objetivo reclama el primer lugar para los padres. Pero esto no impide que se pueda amar con mayor intensidad subjetiva a la esposa y a los hijos que a los padres.

102. OBJETIVAMENTE, el primer lugar corresponde a los padres, pues son nuestro *principio*, al que, después de Dios, debemos la existencia. Entre ellos, según Santo Tomás, es antes el padre que la madre, porque el principio activo de la generación es más excelente que el pasivo. Pero, según los datos de la moderna biología, parece que el germen materno de la generación es tan activo como el paterno, con lo cual ya no vale el argumento que emplea Santo Tomás a base de la biología medieval. Aparte de que el propio Doctor Angélico admite la posibilidad de que se den en una buena madre razones especiales (mayor abnegación, solicitud por la educación de los hijos, etc.) que la hagan más amable que a un mal padre [6].

SUBJETIVAMENTE, o sea, por parte de la intensidad del que ama, es más amado lo que está más unido. Y en este sentido el esposo ama más a su esposa, a la que está unido como a una sola carne, según aquello del Evangelio: «Y así ya no son dos, sino una sola carne» (Mt. 19,6). Y los padres aman más a sus hijos que a sus propios padres, porque ven en ellos una como prolongación de sí mismos y porque empezaron a amarles antes que sus hijos a ellos, y el amor es tanto más fuerte cuanto más añejo [7].

---

[5] Cf. II-II 26,6-8.

[6] Cf. las objeciones a este artículo en la *Suma Teológica*.

[7] Cf. II-II 26,9-11.

Conclusión 7.ª Objetivamente debemos amar más a nuestros bienhechores que a nuestros beneficiados; pero subjetivamente ocurre lo contrario.

103. La razón de lo primero es porque nuestros bienhechores tienen para nosotros razón de *principio* del bien que de ellos hemos recibido, y en este sentido se parecen a nuestros padres.

Pero subjetivamente amamos más a los beneficiados por nosotros que a nuestros propios bienhechores. Y esto por varias razones:

a) Porque en el beneficio vemos una como prolongación de nosotros mismos.

b) Porque el bienhechor contempla en el beneficiado su bien *honesto* o desinteresado, mientras que el beneficiado contempla en el bienhechor su bien *útil* o interesado. Y es más noble, duradero y deleitoso complacerse en el bien honesto que en el útil.

c) Porque el amor se manifiesta con las obras, y es mayor el amor del bienhechor, que *da*, que el del beneficiado, que *recibe*.

d) Porque cuesta más hacer beneficios que recibirlos; y lo que cuesta más, se ama más [8].

Conclusión 8.ª El orden que la caridad señala en la tierra permanecerá substancialmente en el cielo, aunque depurado de toda imperfección.

104. Escuchemos, en primer lugar, el razonamiento de Santo Tomás:

«Por necesidad ha de permanecer el orden de la caridad en la patria, en cuanto que Dios ha de ser amado sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá absolutamente cuando el hombre le goce perfectamente.

Mas respecto del orden de uno mismo con los otros parece se ha de distinguir. Porque, como hemos dicho, el grado de amor se ha de fijar: o por la diferencia del bien que para otro se desea o por la intensidad del amor.

Del primer modo se amará *a los mejores* más que a uno mismo, y menos a los menos buenos. Porque el bienaventurado querrá que cada uno tenga lo que se le debe según la justicia divina, por la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. Que entonces no será tiempo de progresar por mérito hacia un mayor premio, como ahora acaece cuando podemos desear la virtud y el premio del mejor; sino que entonces la voluntad de cada uno se fijará inmutablemente a lo que ha sido determinado por Dios.

Del segundo modo, uno se amará *a sí mismo más que al prójimo*, aunque éste sea mejor. Porque la intensidad del acto de amor proviene de parte del que ama, como ya hemos dicho. Y también para esto confiere Dios a cada uno el don de la caridad, de suerte que primeramente ordene a El su alma—lo que pertenece al amor de sí mismo—, y en segundo lugar para que quiera el orden de los demás hacia Dios y coopere a ello según su modo.

En cuanto al orden de los diversos prójimos entre sí, hay que decir sin reservas que cada uno amará más, con amor de caridad, *al mejor*. Porque toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación del alma a Dios, y, por lo mismo, todo el amor de los bienaventurados se ordenará con relación a El; de suerte que el que estará más cerca de Dios será también el más

amado por todos los bienaventurados, cada uno de los cuales le considerará como el primero de sus prójimos. Porque entonces cesará la necesidad, inevitable en esta vida, de atender a las necesidades de los demás, que en esta vida nos impulsa a socorrer en primer lugar a los más allegados a nosotros; por lo cual, en esta vida, por inclinación misma de la caridad, el hombre ama más al más allegado, a quien debe dispensar más los efectos de la caridad. Sucederá, sin embargo, en la patria, que cada uno amará por más motivos a sus allegados, pues en el ánimo del bienaventurado perseverarán las causas de todo honesto amor. Sin embargo, a todas estas otras razones de amar, se preferirá, incomparablemente, la razón de la mayor proximidad a Dios» [9].

Como se ve, el orden de la caridad en el cielo se resume en los siguientes puntos:

1.º DIOS SERÁ AMADO EN EL CIELO SOBRE TODAS LAS COSAS. Unicamente allí se cumplirá en toda su perfección el primer gran mandamiento de la Ley: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc. 12,30). Solamente en la patria es posible este amor de Dios con la máxima intensidad psicológica, siempre permanente y actual.

2.º CADA BIENAVENTURADO AMARÁ MÁS OBJETIVAMENTE, O SEA, QUERRÁ MAYOR BIENAVENTURANZA PARA LOS MÁS SANTOS QUE PARA SÍ MISMO. Porque su voluntad estará totalmente identificada con la de Dios, y su inteligencia verá clarísimamente que esto es lo que pide el orden de la justicia. Lejos de experimentar el menor sentimiento de envidia hacia los bienaventurados más excelentes, sentirá, por el contrario, una gran alegría al verlos tan encumbrados, y, en el orden objetivo, se gozará de la gloria de ellos *más que de la propia gloria*. ¡Qué paz y qué tranquilidad tan inefable producirá este maravilloso orden entre los distintos bienaventurados! Jamás una envidia, ni una preferencia injusta, ni el menor asomo de rivalidad o de incomprensión.

3.º NO OBSTANTE, EN EL ORDEN SUBJETIVO, CADA BIENAVENTURADO SE AMARÁ MÁS INTENSAMENTE A SÍ MISMO QUE A LOS DEMÁS. Porque, como ya dijimos, la intensidad subjetiva del amor es proporcionada a la unión del amante con el amado, y cada uno de los bienaventurados estará más unido a Dios que a los demás bienaventurados. Aparte de que el orden de la caridad exige que el hombre, después de Dios, se ame a sí mismo en Dios y por Dios.

4.º ENTRE LOS DISTINTOS PRÓJIMOS SERÁN MÁS AMADOS, TANTO OBJETIVA COMO SUBJETIVA O INTENSAMENTE, LOS MEJORES, AUNQUE NO SEAN PARIENTES NUESTROS.

La razón es porque en el cielo, aunque no se rompen los vínculos naturales honestos, prevalece infinitamente sobre todas las demás razones el grado de proximidad a Dios, que es el Bien infinito y el manantial y fuente única de la bienaventuranza de todos. Por eso,

9 II-II 26,13.

los más cercanos a Dios serán considerados también como los más cercanos a nosotros, mil veces por encima de los que nos están unidos por los lazos de la sangre o del parentesco puramente natural.

5.º SIN EMBARGO, A LOS PARIENTES Y AMIGOS NATURALES LES AMAREMOS EN EL CIELO POR UN DOBLE TÍTULO: en primer lugar —y con gran diferencia—, por su condición de bienaventurados, en el grado que corresponda a cada cual según su mayor o menor cercanía a Dios; y en segundo lugar, por su condición de familiares y amigos, en el grado que les corresponda como tales.

Como se ve, en el cielo resplandecerá el orden de la caridad en forma maravillosa. Cada uno ocupará el puesto que le corresponda según el grado de los propios merecimientos, con gozo y alegría de que cada cual ocupe el que le corresponde según los suyos, sin el menor sentimiento de envidia hacia los mayores ni de desprecio a los menores. Algo sencillamente sublime.

CAPITULO 4

Actos de la caridad

105. Estudiada ya la *naturaleza* de la virtud de la caridad, su *origen y desarrollo* en cuanto virtud, los *objetos* sobre los que recae y el *orden* que ha de observarse entre ellos, vamos a examinar ahora los *actos* que produce elicitivamente [1] la misma virtud de la caridad. Lo exige así el orden lógico de las ideas, tal como se encuentra en la *Suma Teológica* del Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino.

He aquí, en esquema, el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes:

- La caridad tiene.....
  - Un acto principal: el amor.
  - Actos o efectos secundarios.....
    - Internos.....
      - Gozo.
      - Paz.
      - Misericordia.
    - Externos.....
      - Beneficencia.
      - Limosna.
      - Corrección fraterna.

Dividiremos nuestra exposición en tres artículos:

1.º El amor, acto principal de la caridad.
2.º Los actos secundarios internos.
3.º Los actos secundarios externos.

[1] Recordamos al lector no acostumbrado a la terminología de las escuelas que se llaman actos elicitos de una virtud los que brotan de ella misma como de su principio propio, y actos imperados, los que son producidos por otra virtud distinta, pero por imperio o mandato de la virtud imperante. Y así, v. gr., un acto de humildad realizado por amor a Dios es acto elicito de la virtud de la humildad y acto imperado de la caridad.

ARTICULO I

EL AMOR, ACTO PRINCIPAL DE LA CARIDAD

106. Entre los distintos actos elicitivos que puede producir la virtud de la caridad, ocupa el primer lugar el acto de *amar*. De tal manera el amor es acto propio y característico de la caridad, que de ordinario se usan indistintamente ambas expresiones—caridad y amor—para significar una misma y sola realidad, si bien hay entre ellas—propiamente hablando—una diferencia de matiz, como ya hemos explicado en otro lugar (cf. n.17 y 20).

Santo Tomás dedica al amor, como acto principal de la caridad, una cuestión entera dividida en ocho artículos. En primer lugar examina el amor en su contenido o entidad psicológica, preguntando si es más propio de la caridad amar o ser amado (a.1) y si el amor de caridad es amor de simple benevolencia o añade alguna cosa más (a.2). A continuación proyecta el acto de amor sobre su objeto principal, que es Dios, mostrando cómo hay que amarle: por sí mismo (a.3), inmediatamente (a.4), totalmente (a.5) y sin medida alguna (a.6). Finalmente, examina el valor meritorio que corresponde comparativamente entre el amor a los amigos y enemigos (a.7) y entre el amor de Dios y el del prójimo por Dios (a.8). Vamos a recoger su doctrina en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Es más propio de la caridad amar que ser amado.

107. La razón es porque, aunque, como amistad que es, supone necesariamente ambas cosas, el primero es un acto propio, y el segundo, del amigo.

En confirmación de ello vemos que son más alabados los amigos por amar que por ser amados; y las madres, que son las que más aman, buscan más amar que ser amadas [2].

Conclusión 2.ª El amor, en cuanto acto de caridad, supone la benevolencia hacia el amigo, pero incluye, además, la unión afectiva entre los dos.

108. La razón es porque la benevolencia se limita a desear un bien al prójimo, aunque no tengamos con él amistad alguna. El amor de caridad, en cambio, constituye una verdadera *amistad*, que supone esencialmente la unión afectiva entre los que así se aman. Es un amor correspondido. Pero la benevolencia es principio de la amistad, ya que, de suyo, está pidiendo la correspondencia afectiva de la persona a la que deseamos un bien: amor con amor se paga [3].

[2] Cf. II-II 27,1.
[3] Cf. II-II 27,2.

Conclusión 3.ª La caridad ama a Dios por sí mismo, sin ninguna subordinación a otro fin, aunque el hombre puede apoyarse en otros motivos que le impulsen a amarle más y más por su sola infinita bondad.

109. Santo Tomás examina el problema por sus cuatro causas: final, formal, eficiente y material dispositiva. Llega a las siguientes conclusiones:

a) SEGÚN LA CAUSA FINAL (v.gr., como se desea la medicina *para* la salud), la caridad ama a Dios *por sí mismo*, sin ninguna ulterior finalidad, puesto que El es el último fin absoluto de todas las criaturas.

b) SEGÚN LA CAUSA FORMAL (v.gr., como se ama a un hombre por ser virtuoso, ya que la virtud le hace formalmente bueno y, por consiguiente, amable), la caridad ama a Dios, igualmente, *por sí mismo;* pues Dios no es bueno por alguna bondad sobreañadida que le venga de otra parte, sino por su propia infinita bondad identificada con su propia divina esencia.

c) SEGÚN LA CAUSA EFICIENTE (v.gr., como se ama a alguno por ser hijo de tal padre), la caridad ama también a Dios *por sí mismo;* pues Dios no ha recibido de otro su bondad, sino que El la causa en todos los demás.

d) SEGÚN LA CAUSA MATERIAL-DISPOSITIVA (v.gr., como empezamos a amar al bienhechor por los beneficios recibidos, aunque después le amemos ya por él mismo), la caridad puede apoyarse en otros motivos, a manera de *disposición*, para llegar a amar más y más a Dios por su propia infinita bondad. Tales motivos dispositivos son, por ejemplo, los beneficios recibidos de El o los premios que esperamos recibir, e incluso las penas que por El mismo queremos evitar [4].

En este último sentido—según la causa material dispositiva—se puede amar a Dios por algún motivo distinto de su infinita bondad, pero siempre en perfecta subordinación y dependencia de la misma. Porque sería inmoral amarle *únicamente* por los beneficios recibidos o esperados o *únicamente* para evitar las penas con que nos amenaza. Los beneficios han de impulsarnos a amar la infinita bondad del divino bienhechor; y las penas de que queremos librarnos han de llevarnos al amor del divino libertador, no sólo por el bien de la liberación, sino por su propia divina bondad. En este sentido advierte Santo Tomás que «la esperanza y el temor conducen a la caridad por modo de cierta *disposición*, como se desprende de lo dicho» (ad 3).

[4] Cf. II-II 27,3.

Conclusión 4.ª A Dios le podemos amar de una manera inmediata aun en esta vida.

110. La doctrina que expone Santo Tomás al explicar esta conclusión es profundísima, y en ella está la clave—nos parece—para solucionar en su raíz el gran problema de la experiencia mística.

Los místicos experimentales, en efecto, hablan de una experiencia *directa* e *inmediata* de Dios. Es conocida la doctrina de San Juan de la Cruz acerca de los *toques substanciales* de Dios que «a vida eterna saben»[5]. No se trata, según ellos la describen, de una experiencia *intencional* o a distancia, a través de los conceptos y obscuridades de la fe, sino de una experiencia *directa* e *inmediata*: «de substancia en substancia» se atreve a decir San Juan de la Cruz[6].

¿Cómo puede explicarse esto? A primera vista parece que debería responderse que esas expresiones de los místicos experimentales no hay que entenderlas al pie de la letra y tal como suenan. Son expresiones hiperbólicas, que tratan de explicar realidades divinas *inefables*, que no pueden traducirse a nuestro lenguaje conceptual humano.

Y, sin embargo, un análisis profundo de la naturaleza íntima de la caridad sobrenatural permite dar, nos parece, el pasaporte y visto bueno de la teología a esas expresiones tan audaces de los grandes místicos, rectamente entendidas.

El P. Gardeil, en su famosa obra *La estructura del alma y la experiencia mística*, hizo un esfuerzo colosal para legitimar esas expresiones, pero sin llegar a conseguirlo, por haber enfocado mal el problema. Desde el punto de vista de la virtud de la fe—y así lo enfocó el P. Gardeil—, el problema nos parece que no tiene solución. Porque, por mucho que se sutilice y se distinga, nunca podrá salvarse la *intencionalidad* de la fe—conocimiento oscuro y *a distancia*—, so pena de destruirla en su misma esencia, que entraña esas mismas cosas. Por eso el *lumen gloriae* es incompatible con la fe y la destruirá totalmente al capacitar nuestro entendimiento para la visión *directa e inmediata* de Dios sin ninguna especie creada, o sea, sin ninguna distancia ni cosa intermediaria entre el entendimiento que conoce y la cosa conocida.

La solución al problema de la experiencia mística inmediata en torno a los llamados *toques substanciales* hay que buscarla, nos parece, en la inmediatez de la caridad reforzada por el conocimiento por connaturalidad que proporcionan al alma los dones del Espíritu Santo[7].

En efecto: como explica Santo Tomás[8], por la virtud de la caridad podemos amar a Dios de una manera *inmediata* aun en

[5] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* c.2.

[6] «Y no es increíble que sea así, creyendo, como se ha de creer, que este toque es *toque substancial*, es a saber, de substancia de Dios en substancia del alma, al cual en esta vida han llegado muchos santos» (*Llama* c.2 n.21).

[7] Cf. P. LLAMERA, l.c., p.883.

[8] II-II 27,4; cf. 26,1 ad 2; I 16,1; 82,3.

esta vida, y ello por una consecuencia obvia de la psicología del amor. Porque, a diferencia del entendimiento, que trae las cosas a sí, la voluntad sale de sí misma por su acto de amor para descansar *inmediatamente en el objeto amado tal como es en sí*. El entendimiento atrae a sí las cosas, *vaciándolas*, por decirlo así, *en su propio molde intelectual*. De donde, cuando conoce los seres inferiores a él (v.gr., las cosas materiales), los ennoblece y dignifica, haciéndoles ascender al orden intelectual; pero, cuando conoce los seres superiores a él (Dios, los ángeles, las verdades sobrenaturales), los empequeñece y achica, obligándoles a entrar en sus moldes intelectuales inferiores.

Con la voluntad ocurre exactamente lo contrario. En virtud de su acto propio—el amor—, la voluntad sale de sí misma para descansar en el objeto amado *tal como es en sí mismo*. De donde, si ama a los seres inferiores a ella (v.gr., las cosas de la tierra), se empequeñece y degrada, rebajándose a su nivel inferior; pero, si ama a los seres superiores (Dios, los ángeles, etc.), se engrandece y sublima, elevándose hasta el nivel de aquellos seres superiores en los que descansa por el amor de una manera *inmediata* y *tal como son en sí mismos*. Por eso decía profundísimamente San Agustín: «Si amas la tierra, tierra eres; pero, si amas a Dios, ¿qué he de decir sino que eres Dios?» [9]

De donde hay que concluir—como dice Santo Tomás—que, aunque en sí mismo, como potencia natural, es más perfecto el entendimiento que la voluntad, sin embargo, en esta vida, y por la naturaleza misma de la operación, es más perfecto amar a Dios con la voluntad que conocerle por el entendimiento [10]. Hay teólogos que saben muchas cosas de Dios, pero de una manera fría, puramente intelectual; y hay almas sencillas y humildes que apenas saben nada de teología, pero aman intensamente a Dios. Esto último es mejor. No olvidemos que es perfectamente posible que el amor supere al conocimiento que se tenga del objeto amado [11]. Basta que el alma conciba a Dios como un ser infinitamente bueno y amable, aunque incomprensible e inefable, para que el ímpetu de su amor se lance hacia El en forma muy superior al conocimiento que de El tiene.

Ahora bien: este contacto *inmediato* del alma con Dios en virtud de la caridad, ¿es tan profundo y entrañable que pueda hablarse de un contacto *substancial*—«de substancia en substancia»—, como afirman los místicos experimentales? Nos parece que hay que distinguir:

a) Si se trata del acto de caridad abandonado a sí mismo, o sea, sin influencia de los dones del Espíritu Santo, nos parece claro que no. Porque, si así fuera, todas las almas en gracia, al realizar cualquier acto de caridad, por pequeño y remiso que fuera, *experimentarían* a Dios en sí mismas al establecer con El un contacto

[9] San Agustín, *In epist. Iohannis* tr.2 n.14: ML 35,1997.
[10] Cf. I 82,3; II-II 27,4 ad 2.
[11] Cf. I-II 27,2 ad 2; II-II 27,4 ad 1 et 2.

substancial; lo cual es evidentemente falso. Pero, si a la caridad añadimos la influencia del don de *sabiduría*—que tiene por misión, como es sabido, el perfeccionamiento de la caridad, elevando su acto a la *modalidad divina* propia de los dones—, entonces nos parece que debe responderse afirmativamente, si bien caben grados diferentísimos en esa experiencia *inmediata*, según haya actuado el don con mayor o menor intensidad.

b) Lo que no puede admitirse en buena teología es que ese contacto *substancial* con Dios se realice inmediatamente entre la *esencia* divina y la *esencia* del alma, prescindiendo de sus potencias o facultades. Ese contacto *inmediato* con Dios lo realiza la *caridad*, como nos acaba de decir Santo Tomás; y, como es sabido, la caridad no reside en la *esencia* misma del alma, sino en su facultad apetitiva, o sea, en la *voluntad*. Es, pues, un contacto directo e inmediato con Dios—*substancial*, si se le quiere llamar así—, pero no de la *esencia* del alma con la *esencia* divina, sino a través de la voluntad informada por la caridad y reforzada por el don de sabiduría [12].

Conclusión 5.ª A Dios se le debe amar totalmente y por entero.

111. A primera vista, parece que esto no puede ser; porque, siendo Dios infinito, el hombre no puede amarle totalmente y por entero con su corazón tan pequeño y finito. Pero todo se explica con unas oportunas distinciones. Escuchemos a Santo Tomás:

«Siendo el amor como medio entre el amante y el amado, al preguntar si Dios puede ser amado por entero, puede entenderse esa pregunta de tres maneras:

Primera: que la totalidad se refiera a la cosa amada. Y así, el hombre debe amar a Dios *totalmente*, porque debe amar todo cuanto pertenezca a Dios, sin excluir absolutamente nada.

Segunda: que la totalidad se refiera al amante. En este sentido también debe el hombre amar a Dios *totalmente*, o sea, amándole «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas», como se preceptúa en la ley divina (Deut. 6,5), y ordenando a El todo cuanto el hombre tenga o pueda tener.

Tercera: que la totalidad se refiera a la perfecta adecuación entre la medida del amante y la de la cosa amada. Y tratándose del amor del hombre a Dios, esto no es posible. Porque la amabilidad de una cosa depende de su bondad; y como Dios es infinitamente bueno, es infinitamente amable. Pero ninguna criatura puede amar infinitamente a Dios, porque toda su capacidad, tanto natural como infusa, es de suyo finita» [13].

Conclusión 6.ª En el amor a Dios no puede haber tasa ni medida objetiva, ya que de suyo es infinitamente amable; pero puede haberla en el orden subjetivo en cuanto a sus manifestaciones externas.

112. Esta conclusión es evidente en sus dos partes. En el orden *objetivo* no se puede señalar a la caridad ninguna tasa ni

---

[12] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* 3.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.403 y 415, donde hemos explicado más ampliamente estas cosas siguiendo al P. Santiago Ramírez.

[13] II-II 27,5.

medida, dada la infinitud de Dios, imposible de adecuar por la criatura, por mucho que crezca o se intensifique su amor. «La medida del amor de Dios es amarle sin medida» (San Bernardo).

Sin embargo, es preciso señalar una medida en el orden *subjetivo*, o sea, con relación a los actos de amor que hemos de realizar. Aun en este orden, no se puede señalar medida a nuestra caridad *interna*—que cuanto más intensa será mejor—, pero sí a sus manifestaciones *externas*, que no pueden ser continuas (v.gr., necesitamos entregarnos al sueño, al estudio absorbente de las ciencias humanas, etc., que suspenden el ejercicio *actual* de nuestra vida afectiva), aunque puedan y deban recibir estas mismas la orientación a Dios de la caridad *habitual* y el influjo de la *virtual* [14].

En resumen: hay que amar a Dios con todas nuestras fuerzas y no es lícito excluir ninguna de nuestras acciones del influjo—al menos habitual—de la caridad. Pero los actos *externos* de caridad deben ser medidos o regulados por la caridad interior, que es su fin, y por la razón prudencial, que determinará su oportunidad y medida de acuerdo con la condición y circunstancias del sujeto [15].

Conclusión 7.ª De suyo es mejor y más meritorio amar al amigo que al enemigo; pero en circunstancias especiales puede ocurrir lo contrario.

113. Santo Tomás establece las siguientes luminosas distinciones:

a) Si se ama al enemigo *únicamente por Dios* y al amigo por Dios y por alguna otra razón humana (v.gr., por su simpatía natural), es mejor el primero, puesto que tiene a Dios por exclusiva causa o motivo.

b) Si se ama a ambos *únicamente por Dios*, será más perfecto y meritorio el que se practique con *mayor intensidad;* que ordinariamente será el amor al enemigo, puesto que para ello se requiere mayor ímpetu de amor de Dios; aunque también la cercanía y amistad con el amigo suelen encender con vehemencia el fuego del amor.

c) Finalmente, si se les ama *únicamente por Dios* y *con la misma intensidad*, es más perfecto y meritorio amar al amigo que al enemigo, porque es más meritorio amar a los *mejores*, y es mejor el amigo, que ama, que el enemigo, que odia [16].

En la respuesta a la primera dificultad expone Santo Tomás una doctrina importantísima. He aquí la dificultad con su respuesta:

DIFICULTAD. Se lee en el Evangelio: «Si amáis a quienes os aman, ¿qué recompensa recibiréis?» (Mt. 5,46). Por tanto, amando al amigo no se merece recompensa. Mas amando al enemigo sí, como allí mismo se dice. Luego es más meritorio amar a los enemigos que a los amigos.

---

14 Cf. II-II 27,6c et ad 3.
15 Cf. I-II 64,4; II-II 47,7.
16 Cf. II-II 27,7.

RESPUESTA. La palabra del Señor se ha de entender estrictamente. *El amor a los amigos no tiene galardón ante Dios cuando son amados sólo por serlo;* y esto parece suceder cuando amamos a los amigos en tal forma que no queda amor para el enemigo. Pero es meritorio el amor de los amigos *si son amados por Dios y no sólo por ser amigos* (ad 1).

Como se ve, el amor *puramente humano y natural* (aunque de suyo sea honesto y legítimo, como lo es el de parientes y amigos) no tiene valor ni mérito alguno ante Dios si la razón exclusiva de nuestro amor es de orden puramente natural y humano. Hay que elevar esos amores al plano sobrenatural, mediante el influjo de la caridad. Sólo lo que se hace por Dios tiene valor ante El.

Conclusión 8.ª De suyo el amor a Dios es más meritorio que el amor al prójimo; pero el amor al prójimo por Dios es mejor que el amor a sólo Dios.

114. Esta conclusión hay que entenderla rectamente, porque, de lo contrario, podría inducir a un error muy funesto en la práctica. Santo Tomás parte de un supuesto *hipotético*, puramente teórico, pues en realidad no pueden darse separados esos dos amores. Sin embargo, la comparación es oportuna y orientadora, pues hace resaltar la supremacía esencial y causal del amor de Dios. Hecha esta aclaración, he aquí la doctrina del Angélico [17]:

1.ª Si el amor de Dios y el del prójimo se consideran por *separado*, no cabe duda que el amor de Dios es más meritorio, pues *por sí mismo merece galardón*, mientras que el amor del prójimo sólo es meritorio cuando se le ama por Dios.

2.ª Pero, si se compara, de un lado, el amor *de Dios sólo*, y de otro, el amor *del prójimo por Dios*, es mejor este último, porque entraña los dos amores, y no al revés. Es más perfecto el amor de Dios que se extienda *también* al prójimo, ya que «hemos recibido de El el mandamiento de que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Io. 4,21).

Es muy interesante la doctrina que expone Santo Tomás al solucionar las dificultades. Hela aquí:

DIFICULTAD 1.ª Parece más meritorio lo que el Apóstol prefería. Pero prefería el amor al prójimo en vez del de Dios, puesto que llegó a escribir: «Desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos» (Rom. 9,3). Luego es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

RESPUESTA. Puede responderse, como dice San Crisóstomo, que no se demuestra con ello que el Apóstol amara más al prójimo que a Dios, sino que amaba más a Dios que a sí mismo; pues escogía privarse durante algún tiempo de la divina fruición—que atañe al amor de sí mismo—para procurar el honor de Dios entre los prójimos, que pertenece al amor de Dios (ad 1).

DIFICULTAD 2.ª En algún sentido, como vimos en el artículo anterior, es menos meritorio amar al amigo que al enemigo. Pero

17 Cf. II-II 27,8c y argumento sed contra.

Dios es nuestro gran amigo, porque «antes nos amó El», como se lee en San Juan (1 Jo. 4,10). Por tanto, parece que es menos meritorio amar a Dios que al prójimo.

RESPUESTA. El amor humano al amigo es menos meritorio cuando se le ama por él mismo, faltando así el verdadero motivo de la amistad de la caridad, que es Dios. De aquí que no disminuye el mérito el amar a Dios por sí mismo, sino que constituye, por el contrario, *toda la razón del mérito* (ad 2).

DIFICULTAD 3.ª Lo más difícil parece ser lo más virtuoso y meritorio, ya que, según Aristóteles, «la virtud versa sobre el bien y lo difícil». Pero es más fácil amar a Dios que al prójimo, porque todas las cosas aman naturalmente a Dios y porque en El no hay nada que no sea amable, lo cual no sucede con el prójimo. De donde hay que concluir que es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

RESPUESTA. Es más importante para la esencia del mérito y de la virtud lo bueno que lo difícil. No siempre lo más difícil es más meritorio; es preciso que sea también lo mejor (ad 3).

Corolarios aclarativos de este artículo.

115. El P. Llamera[18] saca muy oportunamente los siguientes:

1.º COMPARACIÓN CONJUNTA. Las comparaciones precedentes suponen ambos amores separados. Pero, aun considerados conjuntos, como se dan de hecho, se debe advertir que el mismo amor caritativo, en cuanto dirigido a Dios como a su objeto principal, es mejor y más meritorio que en cuanto dirigido al prójimo, que es su objeto secundario.

2.º LA VIDA CONTEMPLATIVA ES MÁS MERITORIA, DE SUYO, QUE LA ACTIVA. Es corolario que advierte Santo Tomás en otro lugar, haciendo referencia a este artículo. «Amar a Dios en sí—dice—es más meritorio que amar al prójimo. Por tanto, lo que pertenece más directamente al amor de Dios es más meritorio, de suyo, que que lo que pertenece directamente al amor del prójimo por Dios»[19]. Y ésta es la pertenencia respectiva de la vida contemplativa y activa.

3.º ORDENACIÓN AL AMOR DEL PRÓJIMO DE LA VIDA CONTEMPLATIVA. Sin embargo, la vida contemplativa, por lo mismo que se ordena, de suyo, al amor perfecto de Dios, se ordena, consiguientemente, al amor del prójimo, por exigencia del perfecto amor divino. Así lo proclama vehementemente Pío XII en su constitución apostólica *Sponsa Christi*. He aquí las palabras del Pontífice:

«Consistiendo la perfección de la vida cristiana especialmente en la caridad y siendo una sola la caridad con la que debemos amar a Dios sobre todas las cosas y a todos en El, la madre Iglesia exige a todas las monjas consagradas canónicamente a la contemplación, con el amor perfecto de Dios, la caridad perfecta del prójimo, de manera que, en fuerza de esta caridad y de

[18] Cf. L. [illegible] p. 886-887.
[19] II-II 182,2.

su estado, todos los religiosos y las religiosas se sientan consagrados a las necesidades de la Iglesia y de todos los indigentes.

Por tanto, entiendan bien todas las monjas que su vocación es plena y enteramente apostólica, no circunscrita a límite alguno de tiempo, lugar o cosa, sino extensiva, siempre y doquiera, a todo lo que de cualquier modo atañe al honor de su Esposo y al bien de las almas...» [20].

Esta ordenación caritativa fraternal o apostólica se dice indirecta en cuanto no atiende a las obras externas de servicio directo del prójimo. Pero, en cuanto al amor propiamente dicho, no es menos directa que la ordenación de la vida activa.

4.º INTERPRETACIÓN DE AMBOS AMORES. «El amor de Dios —como dice el mismo Angélico—es la causa y la razón del amor del prójimo. Por tanto, el amor de Dios se incluye virtualmente en el amor del prójimo, como la causa en el efecto, y el amor del prójimo se incluye en el amor de Dios, como el efecto en la causa» [21].

De donde se infieren las siguientes consecuencias:

1.ª Es equivocado anteponer el amor y el servicio directo del prójimo al amor y al servicio directo de Dios. Debe asegurarse, por tanto, en la práctica, la dedicación primordial al ejercicio y servicio del amor de Dios.

2.ª Puesto que el amor de Dios es la causa del amor al prójimo, cuanto más y mejor se ame a Dios, más y mejor se amará al prójimo. Por tanto, nuestra dedicación directa al amor de Dios (al culto divino, a la oración...) no es nociva, sino beneficiosa para el prójimo [22].

ARTICULO 2

ACTOS SECUNDARIOS INTERNOS DE LA CARIDAD

Como vimos en el esquema que encabeza este capítulo, los actos o efectos secundarios internos de la caridad son principalmente tres: el *gozo*, la *paz* y la *misericordia*. Vamos a estudiarlos brevemente.

A) El gozo

116. «El gozo—dice San Agustín—no es otra cosa que el descanso del alma en el bien conseguido» [1]. El gozo es *pleno* cuando

---

20 Pío XII, constitución apostólica *Sponsa Christi*.

21 *Sent.* 3 d.30 a.4c.

22 Recordemos la sabia advertencia del Doctor Místico, San Juan de la Cruz: «Es más precio o delante de El y del alma un poquito de este puro amor, y más provecho hace a la Iglesia, aunque parezca que no hace nada, que todas esas otras obras juntas... Adviertan, pues, aquí los que son muy activos que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más agradarían a Dios, dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración» (*Cántico* 29 n.2 y 3).

1 SAN AGUSTÍN, *Meditaciones* c.25.

ya no queda nada por desear. Por eso la plenitud del gozo no puede darse en esta vida: es patrimonio exclusivo de los bienaventurados, que poseen, ya para siempre, por la visión y el amor beatíficos, el Bien infinito y exhaustivo.

Sin embargo, entendido de una manera proporcional y relativa, el gozo espiritual es un efecto del amor de caridad, aun en esta vida terrena.

Vamos a exponer en unas breves conclusiones la doctrina de Santo Tomás en torno al gozo como efecto interno de la caridad.

Conclusión 1.ª El gozo espiritual es en nosotros efecto interior de la caridad.

117. Escuchemos a Santo Tomás:

«Queda dicho, al tratar de las pasiones, que del amor proceden el gozo y la tristeza, aunque de diferente manera. Pues el gozo lo causa el amor ante la presencia del bien amado, o también porque ese bien amado disfruta y conserva su propio bien. Esto segundo pertenece más al amor de *benevolencia*, que nos impulsa a gozarnos de la prosperidad del amigo, aunque esté ausente de nosotros. Por el contrario, el amor produce tristeza por la ausencia del amado, o porque el amado, para el que queremos el bien, está privado del suyo o anda deprimido por un mal.

Ahora bien: la caridad es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable, pues El es su misma bondad. Y, por el hecho mismo de amarle, está en el amante por el más excelente efecto suyo, según aquello de San Juan: «El que está en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io. 4,16). De donde hay que concluir que el gozo espiritual que se tiene de Dios es causado por la caridad» [2].

En la respuesta a las dificultades redondea y completa el Doctor Angélico esta hermosa doctrina. Veamos en qué forma.

DIFICULTAD 1.ª La ausencia de la cosa amada produce más bien tristeza que gozo. Pero, mientras vivimos en este mundo, Dios, amado por caridad, está ausente de nosotros, según aquello de San Pablo: «Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor» (2 Cor. 5,6). Luego la caridad más bien causa en nosotros tristeza que gozo.

RESPUESTA. Se dice que estamos ausentes del Señor mientras vivimos en la tierra, con respecto a aquella presencia por la que se manifiesta por clara visión en la gloria; por eso el mismo San Pablo añade a renglón seguido: «Porque caminamos en fe y no en visión» (ibid., v.7). Pero aun en esta vida Dios se hace presente a sus amadores por la inhabitación de la gracia.

DIFICULTAD 2.ª Por la caridad sobre todo merecemos la bienaventuranza. Pero entre las cosas con que la merecemos se pone el llanto, causado por la tristeza, según aquello del Evangelio: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados». Luego la tristeza es efecto de la caridad más que el gozo.

[2] II-II 28,1.

RESPUESTA. El llanto que merece la bienaventuranza es el que versa sobre los obstáculos para ella. Luego son de la misma razón el llanto causado por la caridad y el gozo espiritual de Dios, pues por la misma razón se goza uno de algún bien que se entristece de lo que a él se opone.

DIFICULTAD 3.ª La caridad es virtud distinta de la esperanza como ya vimos. Pero la esperanza causa el gozo, según aquello de San Pablo: «Vivid alegres con la esperanza» (Rom. 12,12). Luego no es causado por la caridad.

RESPUESTA. Puede tenerse espiritual gozo de Dios de dos maneras: en cuanto que nos gozamos del bien divino en sí mismo considerado, y en cuanto lo participamos. El gozo primero es mejor y proviene principalmente de la caridad; mas el segundo nace también de la esperanza, por la cual esperamos la fruición del bien divino. Aunque incluso esa misma fruición será más o menos perfecta conforme a la medida de la caridad.

Conclusión 2.ª El gozo espiritual, causado por la caridad, puede ir acompañado de tristeza.

118. Esta conclusión es un simple corolario de la anterior. El acto de amor por el que nos gozamos del bien divino *en sí mismo considerado*, no lleva consigo tristeza alguna, ya que ese bien no tiene la menor mezcla de mal. Pero el gozo del bien divino, *en cuanto participado por nosotros*, puede ser impedido por algún obstáculo en nosotros mismos o en el prójimo amado, lo cual produce en este gozo una mezcla de tristeza. La misma tristeza con que se llora la dilación de la gloria, es una confirmación de lo dicho [3].

Conclusión 3.ª En esta vida no puede darse la plenitud del gozo caritativo, pero se dará sobreabundante en el cielo.

119. Escuchemos el precioso razonamiento de Santo Tomás:

«La plenitud del gozo puede entenderse de dos maneras: de parte de la cosa que produce el gozo—gozándose de ella tanto como es digna de gozo—o de parte del que goza.

En el primer sentido, sólo es completo el gozo que Dios tiene de sí mismo, porque su gozo es infinito y, por tanto, digno de su infinita bondad. Pero el gozo de las criaturas es necesariamente finito.

En el segundo sentido, el gozo es al deseo como la quietud al movimiento, como dijimos al tratar de las pasiones. Hay quietud total cuando no hay movimiento alguno. Y entonces es el gozo cumplido cuando no queda nada que desear. Ahora bien: mientras estamos en este mundo, no reposa en nosotros el impulso del deseo, porque todavía podemos acercarnos más y más a Dios por el crecimiento de la gracia, como hemos dicho más arriba. Pero, cuando se ha llegado ya a la bienaventuranza perfecta, nada quedará en deseo, porque allí habrá plena fruición de Dios, con lo cual alcanzará el hombre todo lo que hubiese deseado sobre toda clase de bienes, según aquello del salmo: «El sacia tu boca de todo bien» (Ps. 102,5). Y, por lo mismo, se aquietará y saciará no sólo el deseo por el que deseamos a Dios, sino también cualquier otro deseo. De donde el gozo de los bienaventurados será totalmente lleno y aun sobrelleno, porque obtendrá más de lo que pudieron desear:

[3] Cf. II-II 28,2 et ad 3.

«Porque ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor. 2,9). Y esto es lo que se dice en el Evangelio: «Una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno» (Lc. 6,38). Sin embargo, como ninguna criatura es capaz de soportar un gozo infinito de Dios, hay que concluir que este gozo del todo pleno no entrará dentro del hombre, sino más bien el hombre se hundirá en él: «Entra en el gozo de tu Señor» (Mt. 25,21)[4].

Es muy interesante la respuesta a la segunda dificultad. Escuchemos una y otra:

DIFICULTAD. Lo pleno y completo no puede ser mayor. Pero el gozo de los bienaventurados puede ser mayor, puesto que el gozo de unos es mayor que el de otros. Por tanto, el gozo de Dios no puede ser completo en la criatura ni aun en el cielo.

RESPUESTA. Al llegar a la bienaventuranza, cada uno arribará al término prefijado por la divina predestinación y no habrá lugar a pasar más adelante, aunque en ese término uno supere a otro en la mayor cercanía de Dios. De esta suerte, cada uno tendrá cumplido gozo por parte del que goza, pues su deseo se colmará y aquietará plenamente. Con todo, será el gozo de uno mayor que el de otro, por la participación más plena de la bienaventuranza eterna (ad 2).

Conclusión 4.ª El gozo espiritual no es propiamente una virtud, sino un acto o efecto interior de la caridad.

120. Una misma virtud puede dar origen a muchos actos, y así sucede con la caridad. El principal entre ellos—como ya vimos—es el amor, del cual se siguen el deseo y el gozo. Mas, como el amor es el primero de estos actos, por eso la virtud no se denomina por el gozo ni por el deseo, sino por el amor, y se llama caridad. Así, pues, el gozo no es virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto de ella. Y por esto lo enumera el Apóstol entre los *frutos* del Espíritu Santo (Gal. 5,22)[5].

B) La paz

121. He aquí otro acto o efecto interior procedente de la caridad, cuyo estudio cobra actualidad palpitante en nuestra época moderna, tan agitada por violentas convulsiones que perturban la paz en el triple aspecto individual, familiar y social.

La paz, según Santo Tomás, es el complemento y la perfección del gozo, sin la cual no puede el hombre gozar tranquila y duraderamente. Y esto por dos razones:

a) En primer lugar, por la quietud respecto de las perturbaciones exteriores, pues nadie puede gozar perfectamente del bien amado cuando es perturbado en su goce por otras cosas. Si bien es verdad que el que tiene su corazón perfectamente pacífico en un objeto, por ningún otro puede ser molestado, porque considera las demás

[4] CC. II-II 28,4
[5] CC. II-II 28,4.

cosas como nada. Por eso se dice en el salmo: «Mucha paz tienen los que aman tu ley, y no hay para ellos tropiezo» (Ps. 118,165), porque no son perturbados por las cosas exteriores en tal grado que les impidan gozar de Dios.

b) En segundo lugar, porque calma el deseo fluctuante, pues no goza perfectamente de una cosa aquel a quien no le basta lo que goza [1].

Siendo, pues, la paz el complemento y la perfección del gozo, exige la lógica que se la estudie a continuación de aquél, y así lo hace Santo Tomás. Expondremos aquí los puntos fundamentales de su doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La paz, en general, no es otra cosa que la tranquilidad del orden.

122. Como es sabido, la maravillosa fórmula *tranquillitas ordinis* es de San Agustín en su inmortal obra *De civitate Dei* [2]. Es la definición clásica de la paz, que ha sido aceptada por todos por su admirable precisión y exactitud. Donde reina el orden, hay tranquilidad y paz; si se produce el desorden, surge inmediatamente la inquietud y la guerra. La paz puede entenderse en sentido *individual* o en sentido *social*. En sentido individual, sólo se producirá la paz cuando todas las tendencias y apetitos del hombre se orienten a Dios, como primer principio ordenador, de una manera tranquila y estable. Y en sentido social es preciso añadir, como elemento esencial, la unión o concordia de todos los corazones. Volveremos sobre esto en las siguientes conclusiones.

Conclusión 2.ª La paz interior no es lo mismo que la concordia exterior. La primera incluye y supone la segunda, pero añade a ella el sosiego y quietud de los propios apetitos interiores.

123. PARA LA PAZ INTERIOR se requiere, como hemos dicho, que todas las tendencias y apetitos del hombre se unifiquen y orienten—de una manera tranquila y estable—hacia el supremo principio ordenador, que es Dios. Porque, si la voluntad del hombre se desvía hacia los bienes *sensibles*, en contra del dictamen de la razón, que la impulsa hacia el bien *racional*, se produce el desorden y la lucha entre la carne y el espíritu de que habla San Pablo (Gal. 5,17), que se opone diametralmente a la paz. Y si no se produce este desorden, pero la voluntad se dirige a distintos objetos apetecibles que no puede alcanzar a la vez, se produce también la confusión y la inquietud, y, por consiguiente, la pérdida de la paz. Por eso la unión de esos impulsos interiores y su orientación a un bien supremo, que los supere y unifique, es de esencia de la paz individual; de ahí que la Sagrada Escritura nos advierta expresamente que «no hay paz para los impíos» (Is. 48,22), puesto que no la puede haber en un corazón apartado de Dios. San Agustín lo dijo hermosa-

[1] I-II 70,3.
[2] *De civ. Dei* 19: ML 41,640.

mente: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón anda inquieto y desasosegado hasta que descansa en ti» [3].

PARA LA CONCORDIA de unos hombres con otros no es absolutamente necesaria esta pacificación interior de cada uno; basta que las voluntades de todos convengan juntamente en lo mismo [4]. Hay que advertir, sin embargo, que la concordia, para que sea verdadera, tiene que ser voluntaria o espontánea. Porque, como advierte profundamente Santo Tomás, «si uno concuerda con otro, no de espontánea voluntad, sino como coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdadera paz, porque no guarda el orden de ambos concordantes, sino que queda perturbado por el que infiere el temor» [5]. Por eso es tan falsa y ficticia la paz entre las naciones cuando se mantiene únicamente por el temor que se tienen unas a otras.

En resumen: a la *paz* interior se opone una doble disensión: la del hombre consigo mismo y la del hombre con los demás. A la *concordia* se opone únicamente esta última (ad 3).

Conclusión 3.ª Todas las cosas apetecen naturalmente la paz.

124. Escuchemos el razonamiento con que lo demuestra Santo Tomás:

«Por el hecho mismo de que el hombre desee algo, se sigue que apetezca aquello que desea alcanzar y, por lo tanto, la remoción de todo aquello que le impida conseguirlo. Ahora bien: la consecución del bien deseado puede ser impedida por un contrario apetito, propio o de otra persona; y ambos los suprime la paz, como hemos dicho. De donde se deduce que todo apetente desea necesariamente la paz, en cuanto que desea llegar a lo apetecido tranquilamente y sin tropiezo, en lo cual consiste la esencia misma de la paz, que fué definida por San Agustín *la tranquilidad del orden*» [6].

En la respuesta a las dificultades redondea la doctrina con interesantes observaciones. Helas aquí:

1.ª Incluso los seres que carecen de conocimiento apetecen la paz, pues tienen inclinación y apetito natural a ocupar el lugar que les corresponde, estableciéndose con ello la tranquilidad del orden (ad 1).

2.ª Los mismos que buscan guerras y revueltas no desean sino la paz, que creen no tener. Pues, como se ha dicho, no hay paz si uno concuerda con otro en contra de lo que él más quiere (v.gr., coaccionado por el temor). En este sentido, los hombres desean romper con la guerra esa falsa concordia, para llegar a la verdadera paz, en la que no haya nada que se oponga a sus deseos. Por eso, en el fondo de toda guerra late el deseo de llegar a una paz más perfecta de la que antes había (ad 2).

3.ª Hay una paz verdadera y otra aparente. La verdadera paz sólo está en el apetito del verdadero bien; porque todo lo malo,

---

[3] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* l. 1 c. 1.
[4] Cf. II-II 29, 1.
[5] Ibid., ad 1.
[6] II-II 29, 2.

aunque parezca bueno en algo y en esa parte aquiete el apetito, está lleno de defectos y fallos que inquietan y turban el mismo apetito. De donde la paz verdadera no puede darse más que en cosas buenas y en los hombres buenos. En cambio, la paz de los malos es aparente y engañosa; por lo que dice de ellos la Sagrada Escritura (Sap. 14,22): «Viven en la magna guerra de la ignorancia; a tantos y a tan grandes males llaman paz» (ad 3).

4.ª Consistiendo la verdadera paz en el bien verdadero y pudiéndose poseer ese bien de una manera perfecta o imperfecta, hay también una doble paz verdadera. Una perfecta, que consiste en el goce perfecto del sumo Bien—último fin del hombre—, que aquieta y unifica todos los apetitos. Y otra imperfecta, que es la que puede alcanzarse en este mundo; pues aunque la tendencia principal del alma repose en Dios, hay, con todo, cosas interiores y exteriores que la contradicen y perturban (ad 4).

Conclusión 4.ª La paz es efecto propio y directo de la caridad; pero indirectamente es también obra de la justicia.

125. Que la paz sea efecto *propio* y *directo* de la caridad, lo prueba Santo Tomás con este sencillo razonamiento:

«Hemos dicho que es esencial a la paz una doble unión: la que resulta de la ordenación interior de los propios apetitos y la que tiene por resultado la unión exterior o concordia de los corazones. Ahora bien: es precisamente la caridad quien logra ambas uniones. La primera, al amar a Dios de todo corazón, de suerte que todo lo refiramos a El, teniendo así unificados todos nuestros impulsos y deseos. La segunda, al amar al prójimo como a nosotros mismos, que establece la perfecta concordia entre los corazones»[7]. Luego es evidente que la paz es efecto propio y directo de la caridad.

Sin embargo—como advierte el mismo Doctor Angélico—, la paz es también, *indirectamente*, obra de la justicia, en cuanto que elimina los obstáculos que se opondrían a ella. Lo dice expresamente la Sagrada Escritura: *La paz será obra de la justicia; y el fruto de la justicia, el reposo y la seguridad para siempre* (Is. 32,17). La razón es porque la paz exterior afecta directamente al *orden social*, cuya existencia es imposible si no se eliminan de él todas las injusticias. Sin embargo, la influencia de la caridad sobre la paz, tanto interior como exterior, es mucho más directa e inmediata, puesto que la causa o produce en su misma *esencia*; la justicia, en cambio, se limita a *remover los obstáculos* que impedirían la concordia de los corazones[8].

De donde se deduce que están en un error los que quieren establecer la paz del mundo a base *únicamente* de la justicia social, prescindiendo de la caridad. Jamás se logrará por ese camino. La única fórmula viable consiste en inundar al mundo con una verdadera efusión de caridad, complementada por la justicia. Por otra

[7] II II 29,3
[8] Cf. II II 29,3 ad 3.

parte, sólo el amor de caridad puede impulsar a los hombres con fuerza suficiente al cumplimiento íntegro de los deberes de justicia, presentándonos al prójimo, no como un ser extraño con el que nada tenemos que ver, sino como un verdadero hermano, hijo del mismo Dios, miembro del mismo Cristo y coheredero con nosotros del mismo patrimonio eterno. Sin la caridad cristiana, que suprime y arranca de raíz el egoísmo, la justicia social es imposible; y, aunque se lograra, no resolvería por sí misma el problema.

Por eso es tan triste y lamentable contemplar los esfuerzos—a veces sinceros, a veces hipócritas—de los llamados «grandes» de la política mundial por encontrar una fórmula que permita implantar en el mundo una paz estable y duradera. No advierten, en su ceguera, que sólo Cristo tiene la solución del pavoroso problema, y que cualquier fórmula que se arbitre de espaldas a El no puede conducir, a la corta o a la larga, sino a nuevos cataclismos y desastres.

En la solución de las dificultades añade Santo Tomás algunas ideas interesantes:

1.ª Los pecadores no pueden disfrutar de verdadera paz, sino únicamente de una paz falsa y aparente. Porque, como el pecado destruye la gracia y la caridad, su apetito no se adhiere al verdadero bien final, sino tan sólo al bien aparente; lo que establece un desorden y disonancia interior incompatible con la verdadera paz (ad 1).

2.ª No es obstáculo para la concordia de los corazones la no coincidencia intelectual en cosas opinables o de poca importancia, como se vió en el caso de San Pablo y San Bernabé, que se separaron amistosamente por tener diferente opinión en un asunto de poca monta (Act. 15,36-40). Sin embargo, esas disensiones en cosas opinables o de poca importancia constituyen un obstáculo para la paz perfecta, aunque puedan armonizarse con la paz imperfecta propia de esta vida (ad 2). Y cabe el peligro, además, de que se distancien fácilmente los corazones por la disensión de los criterios, ya que casi siempre se mezcla el amor propio en la defensa de la propia opinión.

Conclusión 5.ª La paz no es propiamente una virtud, sino un acto o efecto interior de la caridad.

126. La razón es porque la paz procede, como hemos visto, del verdadero amor a Dios y al prójimo, que es el acto propio de la caridad. Por lo cual, no hay otra virtud, fuera de la caridad, cuyo acto *propio* sea la paz, lo mismo que dijimos del gozo espiritual [9].

Nótese que Cristo nuestro Señor impuso a sus apóstoles—y a nosotros a través de ellos—el precepto de conservar la paz: «Vivid en paz unos con otros» (Mc. 9,50). San Pablo lo repite varias veces: «A ser posible y cuanto de vosotros depende, tened paz con todos» (Rom. 12,18); «Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual

[9] Cf. II-II 29,4.

nadie verá a Dios» (Hebr. 12,14), etc. Como observa Santo Tomás, «se da mandamiento de guardar la paz por ser acto de la caridad; y por eso es también acto meritorio. De aquí que se cuente entre las *bienaventuranzas* (cf. Mt. 5,9), que son actos de virtud perfecta, y también entre los frutos del *Espíritu Santo* (Gal. 5,22), en cuanto que es un bien final lleno de espiritual dulcedumbre» (ad 1).

En cuanto bienaventuranza y fruto del Espíritu Santo, la paz lleva consigo cierta suavidad y dulzura, como la del fruto perfectamente sazonado y maduro. En este mundo sólo logran saborearlo plenamente los grandes místicos. Esa paz profunda e inalterable de los grandes santos, que les hace vivir «inmóviles y tranquilos como si su alma estuviese ya en la eternidad» (sor Isabel de la Trinidad), es como un anticipo del sosiego profundo y paz inalterable que gozaremos para siempre en el cielo.

C) La misericordia

127. El tercer acto o efecto interior de la caridad es la misericordia. Es una virtud especial, fruto de la caridad, aunque distinta de ella, que nos inclina a compadecernos de las miserias y desgracias del prójimo, considerándolas en cierto modo como propias, en cuanto contristan a nuestro hermano y en cuanto que podemos, además, vernos nosotros mismos en semejante estado. Es la virtud por excelencia de cuantas se refieren al prójimo; y el mismo Dios manifiesta en grado sumo su omnipotencia compadeciéndose misericordiosamente de nuestros males y remediando nuestras necesidades [10].

San Agustín dice que la misericordia es «cierta compasión de la miseria ajena nacida en nuestro corazón, que nos impulsa a socorrerla si podemos» [11]. Su campo es tan grande como la miseria humana a la que trata de ayudar. En el orden físico, intelectual y moral, el hombre está lleno de calamidades y miserias.

Al hablar en la segunda parte de nuestra obra del ejercicio del amor al prójimo, volveremos sobre esta virtud de la misericordia, estudiándola con más detalle.

ARTICULO 3

ACTOS SECUNDARIOS EXTERNOS DE LA CARIDAD

Como ya vimos en el esquema que encabeza este capítulo, los principales actos secundarios externos de la caridad son tres: la *beneficencia*, la *limosna* y la *corrección fraterna*. Vamos a exponerlos brevemente en su aspecto teórico o especulativo, reservando para la segunda parte de nuestra obra su exposición pormenorizada.

10 Cf. II-II 30,1-4.
11 *De civitate Dei* IX 5: ML 41,261.

A) La beneficencia

128. La teología de esta virtud se resume en los siguientes puntos fundamentales que expone ampliamente Santo Tomás [1]:

1.º Como expresa su nombre, la beneficencia consiste en hacer algún bien a los demás como signo externo de la benevolencia interior. Hacer a otro un bien, bajo la razón común de bien, es propio de la caridad, por cuanto la buena voluntad que le tenemos nos mueve a favorecerle según nuestras posibilidades. La beneficencia, por consiguiente, es la ejecución externa de la benevolencia interior. El que pudiendo beneficiar no beneficia, es porque no ama (a.1).

2.º La benevolencia, como la caridad, debe extenderse a todos los hombres, aunque nuestros beneficios no puedan alcanzar a cada uno de ellos. No podemos beneficiar a cada uno en particular, pero no hay nadie que no pueda encontrarse en trance de ser ayudado por nosotros. De aquí que la caridad exija que el hombre, aun en el caso de que no beneficie a alguno actualmente, tenga la disposición de ánimo de beneficiarle si se le presentara la necesidad y la ocasión. Sin embargo, podemos de algún modo beneficiar a todos en general, como cuando oramos por los fieles e infieles (a.2).

3.º Los más próximos a nosotros son los más acreedores a nuestros beneficios, pues a ellos les debemos un amor apreciativamente más grande, como ya vimos. Pero la proximidad de un hombre con otro se puede entender según las diferentes cosas con que comunican entre sí los hombres; v.gr., los parientes, en la comunicación natural; los conciudadanos, en la civil; los fieles, en la espiritual, etc. En conformidad con estas diversas uniones se han de dispensar los distintos beneficios, pues a cada cual se ha de hacer el beneficio correspondiente a aquello por lo cual nos está más unido. Sin embargo, esto puede variar según la diversidad de lugares, tiempos y negocios, ya que en algún caso ha de ser más socorrido el extraño, si está, por ejemplo, en extrema necesidad, que el propio padre que no sufra tanta (a.3).

4.º Como hay diversos grados en la indigencia y en el parentesco, solamente el juicio prudencial debe determinar a cuál de los necesitados o parientes debe atenderse con preferencia (ibid., ad 1).

5.º Puesto que ningún otro beneficio es comparable con el que hemos recibido de los padres—a quienes debemos la vida—, de ahí que ellos sean preferibles a todos al tiempo de la recompensa; a no ser que la necesidad mayor u otra circunstancia inclinara a la otra parte, como sería, por ejemplo, la utilidad común de la Iglesia o de la patria. En los demás bienhechores se han de tener presentes la cercanía y el beneficio recibido (ibid., ad 3).

6.º Los padres son como los superiores. Por eso el amor de ellos tiende a beneficiar más que a recibir beneficios. El amor filial, en cambio, se endereza a honrar a los padres más que a beneficiarlos. Con todo, en caso de extrema necesidad, sería más lícito abandonar

[1] Cf. II-II 31,1-4.

a los hijos que a los padres, a quienes de ninguna manera es lícito abandonar, por la obligación proveniente de los beneficios recibidos (ibid., ad 4).

7.º Todos los beneficios hechos al prójimo, considerados bajo la razón común de bien, se reducen al amor. Por lo mismo, todos los daños, considerados bajo la razón común de mal, se reducen al odio. Pero, en cuanto se consideran bajo especiales razones de bien o de mal, se reducen a especiales virtudes o vicios. En conformidad con esto, hay diversas especies de beneficios, aunque la beneficencia, en general, no sea virtud distinta de la caridad, sino un acto exterior de la misma (a.4c y ad 1).

8.º Aunque, como acabamos de decir, la beneficencia es propiamente un acto de la virtud de la caridad, se relaciona, a veces, con la *justicia* (cuando es obligatoria o *debida* al prójimo), con la *liberalidad* (cuando se la ofrecemos a título completamente gratuito) y con la *misericordia* (cuando ésta nos mueve a socorrer al prójimo).

B) La limosna

129. El segundo acto externo de la virtud de la caridad es la *limosna*, tanto material como espiritual.

Santo Tomás dedica a la limosna una larga cuestión dividida en diez artículos [1]. Vamos a resumir brevemente sus conclusiones, dejando para la segunda parte de nuestra obra la exposición amplia y detallada del gravísimo deber de la limosna.

1.ª La limosna es un acto externo de la virtud de la caridad. La razón es porque los actos externos pertenecen a la misma virtud que el motivo que impulsa a obrar tales actos. El motivo de hacer limosna es socorrer al que padece necesidad; por lo cual, algunos definen la limosna diciendo que es *la acción de dar alguna cosa al necesitado a impulsos del amor de Dios y de la propia compasión*. Este motivo pertenece a la misericordia, como se desprende del mismo nombre, pues en griego la palabra *limosna* (ἐλεημοσύνη) se deriva de *misericordia* (ἔλεος), lo mismo que *conmiseración* en latín. Y, puesto que la misericordia es efecto de la caridad, según hemos visto, dar limosna es un acto de caridad a través de la misericordia (a.1) [2].

Nótese que la limosna puede darse *materialmente* sin caridad y, por consiguiente, sin mérito ante Dios, como cuando la hace el que está en pecado mortal. Pero *formalmente* es imposible darla sin caridad, porque su motivo formal es el amor a Dios, incompatible con el pecado mortal (ibid., ad 1).

1 Cf. II-II 32,1-10.

2 *Modernamente* se discute entre los autores si el *motivo* de la limosna es sólo la caridad o también la justicia social. Hay tres opiniones distintas: *a)* la de los que creen que se trata exclusivamente de una obligación de caridad; *b)* la de los que afirman que pertenece siempre a ambas, y *c)* la de los que hacen intervenir la justicia social tan sólo en los casos de extrema necesidad.

2.ª Suelen consignarse catorce principales maneras de hacer limosna (obras de misericordia), siete de las cuales son de orden *espiritual*, y las otras siete de orden *corporal*, en la siguiente forma:

OBRAS DE MISERICORDIA

- Espirituales.....
  1.ª Enseñar al que no sabe.
  2.ª Dar buen consejo al que lo necesita.
  3.ª Corregir al que yerra.
  4.ª Perdonar las injurias.
  5.ª Consolar al triste.
  6.ª Sufrir con paciencia los defectos del prójimo.
  7.ª Rogar a Dios por los vivos y muertos.
- Corporales.....
  1.ª Visitar a los enfermos.
  2.ª Dar de comer al hambriento.
  3.ª Dar de beber al sediento.
  4.ª Vestir al desnudo.
  5.ª Dar posada al peregrino.
  6.ª Redimir al cautivo.
  7.ª Enterrar a los muertos.

No se vaya a creer, sin embargo, que las obras de misericordia no son ni más ni menos que las catorce indicadas. Todo lo que se haga en beneficio del prójimo necesitado a impulsos de la caridad y de la compasión es una limosna y obra de misericordia. Pero todas las demás necesidades se reducen fácilmente a alguna de esas catorce (a.2c y ad 2).

3.ª Entre estas limosnas ocupan el primer lugar las de orden espiritual, porque por ellas se da un don espiritual y se socorre al espíritu con un acto espiritual, todo lo cual es superior a la materia. Sin embargo, a veces puede ser preferible la limosna corporal, porque es mejor dar de comer al que se muere de hambre que darle buenos consejos, aunque esto último sea mejor en circunstancias normales (a.3).

4.ª La limosna corporal, considerada en sí misma, produce tan sólo un bien o provecho puramente corporal, por cuanto llena las necesidades corporales del prójimo. Pero, considerada en su *causa o motivo*—el amor de Dios y del prójimo—, fructifica también espiritualmente (es meritoria de gracia y de gloria), según aquello de la Escritura: «Por amor del hermano y del amigo consiente en perder tu dinero... Hazte un tesoro según los preceptos del Altísimo y te aprovechará más que el oro» (Eccli. 29,13-14). También produce fruto espiritual por parte del *efecto*, ya que el prójimo socorrido con limosna corporal se mueve a rezar por su bienhechor, según aquello: «Echa tu limosna en el seno del pobre y ella orará por ti contra todo mal» (Eccli. 29,15) (a.4).

5.ª Estando preceptuado el amor al prójimo, por necesidad ha de caer también bajo precepto la limosna, ya que no se trata de amar al prójimo «de palabra y con la lengua, sino con obras y en verdad» (1 Io. 3,18). Sin embargo, la gravedad o cuantía de ese precepto ha de determinarse en cada caso por las posibilidades del que da la limosna y las necesidades del que la recibe (a.5). Volveremos ampliamente sobre esto en la segunda parte de nuestra obra.

6.ª No es obligatorio dar limosna de los bienes *necesarios* para la propia vida o la de los hijos, a no ser en circunstancias muy especiales por razón del bien común; pero sí de los bienes *superfluos* para la propia vida o posición social (a.6). En su lugar correspondiente precisaremos en qué medida o proporción.

7.ª No puede hacerse limosna de los bienes ajenos ni de lo injustamente adquirido (v.gr., por robo, fraude, etc.), puesto que hay obligación de restituirlo a su legítimo dueño. Pero podría hacerse de los bienes adquiridos por actos pecaminosos que no quebrantaron el derecho del prójimo (v.gr., de lo que la mujer adquirió por fornicación o concubinato) (a.7).

8.ª Tampoco debe hacer limosna, sin previa autorización, quien no tenga la administración libre de sus propios bienes (a.8).

9.ª Como la caridad nos obliga a amar principalmente a los más cercanos, estamos obligados a dar a éstos las primicias de nuestra limosna. Con todo, debe hacerse esto con toda discreción y prudencia, según las necesidades de unión, de santidad y de utilidad. Y así hay que hacer limosna al más santo, si padece mayor necesidad, y al más útil al bien común que a la persona más allegada, sobre todo si no es muy pariente o no está en gran necesidad (a.9).

10. La limosna debe ser abundante y generosa, aunque en proporción con las propias facultades y con las necesidades del prójimo. Pero no sería laudable derramarla con excesiva prodigalidad sobre un necesitado, hasta hacerle nadar en la abundancia, con perjuicio y menoscabo de los otros indigentes (a.10).

C) La corrección fraterna

130. La corrección fraterna—tercer acto exterior de la caridad—es una excelente limosna espiritual encaminada a poner remedio a los pecados del prójimo, que constituyen la mayor de sus miserias.

Santo Tomás dedica a la corrección fraterna toda una cuestión dividida en ocho artículos [1]. He aquí un breve extracto de su doctrina, que ampliaremos oportunamente en la segunda parte de nuestra obra.

1.º La corrección fraterna es un acto que puede pertenecer a la caridad o a la justicia. Pertenece a la caridad cuando con ella tratamos de corregir el pecado ajeno en cuanto que es nocivo para el propio delincuente; y a la justicia, cuando se hace para remediar el pecado del delincuente en cuanto que perjudica a las demás personas y principalmente al bien común (a.1).

2.º Que estamos obligados a corregir a nuestros semejantes cuando yerran, se desprende del amor efectivo que les debemos; si tenemos obligación de socorrerles en sus necesidades corporales, con mayor razón lo estaremos en las necesidades de su espíritu.

---

[1] Cf. II-II 33,1-8.

Claro está que no debe hacerse de cualquier manera, sino guardando las debidas circunstancias para su oportunidad y eficacia (a.2).

La corrección fraterna se puede omitir sin faltar a la caridad cuando se espera ocasión más oportuna o se teme que empeoraría la situación moral del delincuente o perjudicaría a otros. Pero su omisión podría constituir pecado mortal si por temor o codicia se dejara de corregir al hermano; y sería venial el retraso injustificado en realizar este acto de caridad (ibid., ad 3).

3.º La corrección fraterna pueden y deben ejercitarla no sólo los superiores sobre los súbditos, sino incluso éstos sobre aquéllos, con tal de guardar los debidos miramientos y consideraciones y en el supuesto de que se pueda esperar con fundamento la enmienda; de lo contrario, los súbditos están dispensados de corregir y deben abstenerse de ello. Lo cual no puede aplicarse a los superiores, que tienen obligación de corregir y castigar a los que obran mal, para salvar el orden de la justicia y promover el bien común mediante el escarmiento de los demás (a.3 y 4).

4.º Incluso el pecador puede ejercitar la corrección fraterna, aunque su propio pecado sea obstáculo para la eficacia de la misma. Pero, si reprende con humildad al delincuente, no peca ni se gana doble condenación, aunque se sienta reo en su propia conciencia, o en la del hermano, del mismo pecado que reprende o de otros semejantes (a.5).

5.º Cuando se prevé que la corrección empeorará la situación del pecador endureciéndole más, debe omitirse si se trata de simple corrección caritativa; pero no si se trata de una corrección judicial a cargo del superior, pues éste debe mantener el orden de la justicia y promover el bien común mediante el escarmiento de los demás (a.6).

6.º En la corrección fraterna debe guardarse el orden impuesto por el Señor en el Evangelio, de suerte que, tratándose de pecados *ocultos*, se empiece por la amonestación secreta, se continúe ante dos o tres testigos y se haga públicamente sólo cuando hubieran resultado infructuosas las correcciones anteriores. Si se tratara de pecados *públicos* y conocidos de todos, habría que hacer la corrección públicamente, para que no se escandalicen los demás (viendo que quedan impunes) y escarmienten en cabeza ajena (a.7 y 8).

CAPITULO 5

El don de sabiduría

Sabido es que las virtudes infusas no alcanzan su plena perfección y desarrollo sino bajo la acción de los dones del Espíritu Santo. Hemos explicado largamente las razones en otro volumen de esta misma colección de la B. A. C., adonde remitimos al lector [1].

El don encargado de perfeccionar la virtud de la caridad es el de *sabiduría*. Siendo la caridad la más perfecta de todas las virtudes, nada tiene de extraño que el don encargado de perfeccionarla—dándole la modalidad *divina* que la caridad reclama por su propia naturaleza perfectísima—sea también el más perfecto de los dones.

Para comodidad del lector que no tenga a mano nuestro otro volumen, trasladamos aquí, con ligeros retoques, lo que allí dijimos en torno al don de sabiduría [2].

131. I. **Naturaleza.** El don de la sabiduría es *un hábito sobrenatural inseparable de la caridad por el cual juzgamos rectamente de Dios y de las cosas divinas por sus últimas y altísimas causas bajo el instinto especial del Espíritu Santo, que nos las hace saborear por cierta connaturalidad y simpatía.*

Expliquemos despacio la definición para darnos cuenta de la naturaleza de este don.

a) «UN HÁBITO SOBRENATURAL...» Es el género próximo de la definición común a todos los dones del Espíritu Santo.

b) «... INSEPARABLE DE LA CARIDAD...» Es precisamente la virtud que viene a perfeccionar dándole una *modalidad divina*, de la que carece sometida al régimen de la razón humana aun iluminada por la fe. Por esta su conexión con la caridad poseen el don de sabiduría (en cuanto hábito) todas las almas en gracia [3] y es incompatible con el pecado mortal [4]. Lo mismo ocurre con todos los demás dones.

c) «... POR EL CUAL JUZGAMOS RECTAMENTE...» En esto—entre otras cosas—se distingue del don de entendimiento. Lo propio de este último es una penetrante y profunda intuición de las verdades de la fe en plan de *simple aprehensión*, sin emitir juicio sobre ellas. El juicio lo emiten los otros dones intelectivos en la siguiente forma: acerca de las cosas *divinas*, el don de sabiduría; de las cosas *creadas*, el don de ciencia; y en cuanto a la aplicación concreta a *nuestras acciones*, el don de consejo [5].

---

[1] Cf. *Teología de la perfección cristiana*, 3.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.83.
[2] Cf. o.c., n.268-274.
[3] II-II 45,5.
[4] Ibid., a.4.
[5] II-II 8,6.

En cuanto que supone un *juicio*, el don de sabiduría reside en el entendimiento como en su sujeto propio; pero como el *juicio por connaturalidad con las cosas divinas* supone necesariamente la caridad, el don de sabiduría *causaliter* tiene su raíz en la caridad, que reside en la voluntad [6]. Y no se trata de una sabiduría puramente especulativa, sino también *práctica*, ya que al don de sabiduría pertenece, en primer lugar, la contemplación de lo divino, que es como la *visión de los principios;* y en segundo lugar, dirigir los actos humanos según razones *divinas*. En virtud de esta suprema dirección de la sabiduría por razones divinas, la amargura de los actos humanos se convierte en dulzura, y el trabajo en descanso [7].

d) «... DE DIOS...» Esta diferencia es propísima del don de sabiduría. Los demás dones perciben, juzgan o actúan sobre cosas distintas de Dios. El don de sabiduría, en cambio, recae primaria y principalísimamente sobre el mismo Dios, del que nos da un conocimiento sabroso y experimental que llena al alma de indecible suavidad y dulzura. Precisamente, en virtud de esta inefable *experiencia de Dios*, el alma juzga todas las demás cosas que a El pertenecen por las más altas y supremas razones, o sea, por razones *divinas;* porque, como explica admirablemente Santo Tomás, el que conoce y saborea la causa altísima por excelencia, que es Dios, está capacitado para juzgar todas las cosas por sus propias razones divinas [8]. Volveremos sobre esto al señalar los *efectos* que produce en el alma este don.

e) «... Y DE LAS COSAS DIVINAS...» Propiamente sobre las cosas divinas recae el don de sabiduría, pero esto no es obstáculo para que su juicio se extienda también a las cosas creadas, descubriendo en ellas sus *últimas causas y razones*, que las entroncan y relacionan con Dios en el conjunto maravilloso de la creación. Es como una visión *desde la eternidad* que abarca todo lo creado con una mirada escrutadora, relacionándolo con Dios, en su más alta y profunda significación, por sus razones divinas. Aun las cosas creadas son contempladas por el don de sabiduría *divinamente*.

Por aquí aparece claro que el objeto *primario*, u objeto *formal «quod»*, del don de sabiduría contiene el objeto *formal «quod»*, y el *material* de la fe; porque la fe mira primariamente a Dios, y secundariamente a las otras verdades reveladas. Pero se diferencia de ella por su objeto *formal «quod»*, ya que la fe se limita a *creer* y el don de sabiduría *experimenta* y *saborea* lo que la fe cree.

De semejante manera, el objeto *primario o formal «quod»* del don de sabiduría contiene el objeto *formal «quod»* y el *material* de la teología, que miran a Dios y a todas las verdades reveladas con sus conclusiones. Pero se diferencian en cuanto que la teología toma las verdades reveladas como *primeros principios*, y de ellos, a base del raciocinio, deduce las conclusiones; mientras que el don de sabiduría contempla los mismos principios con la iluminación del Espíritu Santo y no deduce propiamente las conclusiones teológicas, sino que las *percibe intuitivamente* por una especial iluminación sobrenatural.

Finalmente, el objeto *secundario o material* del don de sabiduría puede

[6] II-II, 45, 1.
[7] II-II, 45, 6 et ad 1.
[8] II-II, 45, 1.

extenderse a todas las conclusiones de las demás ciencias, que son contempladas con esa misma luz divina, que muestra su relación con el fin último sobrenatural [9].

f) «... POR SUS ÚLTIMAS Y ALTÍSIMAS CAUSAS...» Esto es lo propio y característico de toda verdadera sabiduría. Para cuya inteligencia es de saber que hay muchas clases de sabiduría que conviene tener aquí presentes.

Sabio, en general, es aquel que conoce las cosas por sus últimas y más altas causas. Los filósofos definen la sabiduría: «El conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus últimas y altísimas causas». El que contempla una cosa sin conocer sus causas, tiene de ella un conocimiento *vulgar* o *superficial* (v.gr., el aldeano que contempla un eclipse sin saber a qué se debe aquello); el que lo contempla conociendo y señalando sus causas *próximas*, tiene un conocimiento *científico* (v.gr., el astrónomo ante el eclipse); el que puede reducir sus conocimientos a los últimos principios del ser natural, posee la *sabiduría filosófica* o meramente natural (Metafísica); el que, *guiado por las luces de la fe*, escudriña con su razón natural los datos revelados para arrancarles sus virtualidades intrínsecas y deducir nuevas conclusiones, posee la *máxima sabiduría natural* que se puede alcanzar en esta vida (Teología), entroncada ya—*radicaliter*—con el orden sobrenatural [10]. Y el que—presupuesta la fe y la gracia—juzga por *instinto divino* las cosas divinas y humanas por sus últimas y altísimas causas—o sea por sus razones *divinas*—, posee la *sabiduría sobrenatural*. Esta última es cabalmente la propia del don de sabiduría. Por encima de ese conocimiento no hay ningún otro en esta vida. Sólo le superan la *visión beatífica* y la sabiduría increada de Dios.

Por donde aparece claro que el conocimiento que proporciona al alma el don de sabiduría es incomparablemente superior al de todas las ciencias humanas, incluyendo a la misma teología, que tiene ya algo de divina [11]. Por eso se da a veces el caso de un alma sencilla e ignorante que carece en absoluto de conocimientos teológicos adquiridos por el estudio, y que, sin embargo, posee por el don de sabiduría un conocimiento profundísimo de las cosas divinas que pasma y maravilla a los más eminentes teólogos.

g) «... BAJO EL INSTINTO ESPECIAL DEL ESPÍRITU SANTO...» Es lo propio y característico de todos los dones del mismo Espíritu Santo, que adquiere su exponente máximo en el de sabiduría por lo altísimo de su objeto: el mismo Dios y las cosas divinas. El hombre no procede en ellos por lento discurso y raciocinio, sino de una manera rápida e *intuitiva*, por un instinto especial, que procede del Espíritu Santo mismo. No les preguntemos a los místicos experimentales las razones que han tenido para obrar así o para pensar

---

9 Cf. BASSET, *Tractatus de virtutibus* (Paris 1886) vol.1 p.229.

10 Cf. I 6.

11 Sabido es que el hábito de la teología es *entitativamente natural*, porque procede del discurso natural de la razón, examinando los datos de la fe y extrayéndoles sus *virtualidades intrínsecas*, que son las conclusiones teológicas; pero *radicaliter* es o se le puede llamar *sobrenatural*, en cuanto que parte de los principios de la fe y recibe su influencia iluminadora a todo lo largo del discurso o raciocinio teológico (cf. I 1,6 ad 3).

o decir tal o cual cosa, pues no las saben. Lo han *sentido así* con una clarividencia y seguridad infinitamente superior a todos los discursos y raciocinios humanos.

h) «... QUE NOS LAS HACE SABOREAR POR CIERTA CONNATURALIDAD Y SIMPATÍA». Es otra nota típica de los dones, que alcanza su máxima perfección en el de sabiduría, que es de suyo un conocimiento *sabroso* y *experimental* de Dios y de las cosas divinas. Las almas que lo experimentan comprenden muy bien el sentido de aquellas palabras del salmo: «Gustad y ved cuán suave es el Señor» (Ps. 33,9). Experimentan deleites divinos, que las empujan al éxtasis y les hacen presentir un poco las alegrías inefables de la eternidad bienaventurada.

Es admirable la precisión y profundidad con que explica Santo Tomás esta nota típica del don de sabiduría. He aquí sus propias palabras: «Como ya hemos dicho, la sabiduría importa cierta rectitud del juicio según razones divinas. Ahora bien: la rectitud del juicio puede acontecer de dos maneras: o según el perfecto uso de razón o por cierta *connaturalidad* hacia las cosas que hay que juzgar. Y así vemos que por discurso de la razón juzga rectamente de las cosas pertenecientes a la castidad el que ha estudiado la ciencia moral, pero por cierta *connaturalidad* con ella juzga rectamente de la castidad el que la practica habitualmente. De semejante manera, juzgar rectamente de las cosas divinas por el discurso de la razón pertenece a la sabiduría en cuanto que es virtud intelectual; pero juzgar rectamente de esas cosas divinas por cierta *connaturalidad* hacia ellas, pertenece a la sabiduría en cuanto que es don del Espíritu Santo; como Dionisio dice (2 cap. *De div. nom.)* que Hieroteo es perfecto en las cosas divinas *no sólo porque las conoce, sino porque las experimenta en sí mismo*» [12].

132. 2. **Necesidad.** El don de sabiduría es absolutamente necesario para que la caridad pueda desarrollarse en toda su plenitud y perfección. Precisamente por ser la virtud más excelente, la más perfecta y divina de todas, está reclamando y exigiendo por su misma naturaleza la regulación divina del don de sabiduría. Abandonada a sí misma, o sea, manejada por el hombre en el estado ascético, tiene que someterse a la regulación humana, al pobre *modo humano* que forzosamente tiene que imprimirle el hombre. Ahora bien: esta atmósfera *humana* se le hace poco menos que irrespirable; la ahoga y asfixia, impidiéndole volar a las alturas. Es una virtud *divina* que tiene alas para volar hasta el cielo, y se la obliga a moverse a ras del suelo: por razones humanas, hasta cierto punto, sin comprometerse mucho, con grandísima *prudencia, con mezquindades raquíticas,* etc., etc. Unicamente cuando empieza a recibir la influencia del don de sabiduría, que le proporciona la atmósfera y *modalidad divina* que ella necesita por su propia naturaleza de virtud teologal perfectísima, empieza la caridad, por decirlo así, a respirar a sus anchas. Y, por una consecuencia natural e inevitable, empieza a crecer y desarrollarse rápidamente, llevando consigo al alma, como en volandas, por las regiones de la vida mística hasta la cumbre de

12 II-II 45,2.

la perfección que jamás hubiera podido alcanzar sometida a la atmósfera y regulación humana en el estado ascético [13].

De esta sublime doctrina se deducen como corolarios inevitables dos cosas importantísimas en la teología de la caridad relacionada con la perfección cristiana. Primera: que el *estado místico* (régimen habitual o predominante de los dones) no sólo no es algo *anormal* y *extraordinario* en el desarrollo de la vida cristiana, sino que es precisamente la *atmósfera normal* que exige y reclama la gracia (forma *divina* en sí misma) para que pueda desarrollar todas sus virtualidades divinas a través de sus *principios operativos* (virtudes infusas), principalmente de las virtudes teologales, que son absolutamente *divinas* en sí mismas. Lo místico debería ser precisamente lo *normal* en todo cristiano, y lo es de hecho en todo cristiano perfecto. Y segunda: que una actuación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano*, además de imposible y absurda, sería *completamente* inútil para perfeccionar las virtudes infusas, sobre todo las teologales; porque, siendo estas últimas superiores a los dones por su propia naturaleza [14], la única perfección que pueden recibir de ellos es la *modalidad divina* (propia y exclusiva de los dones), jamás una modalidad *humana*, que ya tienen las virtudes teologales abandonadas a sí mismas en el estado ascético, o sea, sometidas a la regulación humana de la pobre alma imperfectamente iluminada por la luz obscura de la fe.

133. 3. Efectos. Por su propia elevación y grandeza y por lo sublime de la virtud que ha de perfeccionar, los efectos que produce en el alma la actuación del don de sabiduría son verdaderamente admirables. He aquí algunos de los más característicos:

1) LES DA A LOS SANTOS EL SENTIDO DIVINO, DE ETERNIDAD, CON QUE JUZGAN TODAS LAS COSAS.

Es el más impresionante de los efectos del don de sabiduría que aparecen al exterior. Diríase que los santos han perdido por completo el *instinto de lo humano* y que ha sido substituído por el *instinto de lo divino*, con que ven y enjuician todas las cosas. Todo lo ven desde las alturas, desde el punto de vista de Dios: los pequeños episodios de su vida diaria, lo mismo que los grandes acontecimientos internacionales. En todas las cosas ven clarísima la mano de Dios. Nunca se fijan en las causas segundas inmediatas; pasan por ellas sin detenerse un instante hasta la Causa suprema, que lo rige y gobierna todo desde arriba. Tendrían que hacerse gran violencia para descender a los puntos de vista con que juzga las cosas la mezquindad humana. Un insulto, una bofetada, una calumnia que se lance contra ellos..., y en el acto se remontan hasta Dios, que lo quiere o permite para ejercitarles en la paciencia y aumentar su gloria. No se detienen un instante en la causa segunda (la maldad de los hombres); se remontan en seguida hasta Dios y juzgan el hecho desde aquellas alturas divinas. No llaman *desgracia* a lo que los hombres suelen llamarlo (enfermedad, persecución, muerte), sino únicamente a lo que lo es en realidad, por serlo delante de Dios (el pecado, la tibieza, la infidelidad a la gracia). No comprenden que el mundo pueda considerar como *riquezas* y *joyas* a unos cuantos cristalitos que brillan un poco más que los demás [15]; ven clarísimamente que no hay otro tesoro

[13] Cf. el estudio del P. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1940), donde encontrará el lector una amplia información sobre esta materia.

[14] I-II 68,2.

[15] Recuérdese el episodio de la vida de Santa Teresa (cf. *Vida* 38,4).

verdadero que Dios o las cosas que nos llevan a El. «¿De qué me vale esto para la eternidad?», decía San Luis Gonzaga; he ahí el único criterio diferencial de los santos para juzgar del valor de las cosas.

Este don brilló en grado eminente en Santo Tomás de Aquino. Es admirable el instinto sobrenatural con que descubre en todas las cosas el aspecto *divino* que las relaciona y une con Dios. Un acierto tan grande, tan rotundo, tan universal en todo cuanto toca, no se explica suficientemente por una sabiduría humana por muy elevada que se la suponga; es preciso pensar en el instinto divino propio del don de sabiduría [16].

En nuestros días es admirable el caso de sor Isabel de la Trinidad. Según el P. Philipon—que ha estudiado tan a fondo las cosas de la célebre carmelita de Dijon—, el don de sabiduría es el más característico de su doctrina y de su vida [17]. Arrebatada su alma por una sublime vocación contemplativa hasta el seno mismo de la Trinidad beatísima, en ella estableció su morada permanente, y desde aquellas divinas alturas contemplaba y juzgaba todas las cosas y acontecimientos humanos. Las mayores pruebas, sufrimientos y contrariedades no acertaban a perturbar un solo momento la paz inefable de su alma; todo resbalaba sobre ella, dejándola «inmóvil y tranquila como si su alma estuviera ya en la eternidad»...

2) Les hace vivir de un modo enteramente divino los misterios de nuestra santa fe.

Escuchemos al P. Philipon explicando admirablemente estas cosas: «El don de sabiduría es el don real, el que hace entrar más profundamente a las almas en la participación del modo deiforme de la ciencia divina. Es imposible elevarse más alto fuera de la visión beatífica, que permanece su regla superior. Es la mirada del «Verbo espirando al Amor» comunicada a un alma que juzga todas las cosas por sus causas más altas, más divinas, por las razones supremas, «a la manera de Dios».

Introducida por la caridad en la intimidad de las personas divinas y como en el corazón de la Trinidad, el alma divinizada, bajo el impulso del Espíritu de Amor, contempla todas las cosas desde ese centro, punto indivisible donde se le presentan como a Dios mismo: los atributos divinos, la creación, la redención, la gloria, el orden hipostático, los más pequeños acontecimientos del mundo. En la medida en que es posible a una simple creatura, su mirada tiende a identificarse con el ángulo de visión que Dios tiene de sí mismo y de todo el universo. Es la contemplación al modo deiforme, a la luz de la experiencia de la Deidad, de la que el alma experimenta en sí misma la inefable dulzura: «per quamdam experientiam dulcedinis» [18].

Para comprender esto es preciso recordar que Dios no puede ver las cosas más que en sí mismo: en su causalidad. No conoce las criaturas directamente en sí mismas, ni en el movimiento de las causas contingentes y temporales que regulan su actividad. El las contempla en su Verbo, bajo un modo eternal, apreciando todos los acontecimientos de su providencia a la luz de su esencia y de su gloria» [19].

El alma hecha participante por el don de sabiduría de este modo divino de conocer penetra con mirada escrutadora en las profundidades insondables de la divinidad, a través de las cuales contempla todas las cosas *coloreadas* de lo divino. Diríase que San Pablo pensaba en estas almas cuando escribió aquellas asombrosas palabras: «El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor. 2,10).

[16] Cf. P. Garrigou, *Los dones del Espíritu Santo en los santos dominicos* c.8 (Vergara 1907)
[17] Cf. P. Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* c.8 n.8.
[18] I-II 112,5.
[19] P. Philipon, l.c.

3) Les hace vivir en sociedad con las tres divinas Personas, mediante una participación inefable de su vida trinitaria.

«Mientras que el don de ciencia—escribe todavía el P. Philipon—toma un movimiento ascendente para elevar al alma desde las criaturas hasta Dios, y el de entendimiento por una simple mirada de amor penetra todos los misterios de Dios por fuera y por dentro, el don de sabiduría, por así decirlo, no sale jamás del corazón mismo de la Trinidad. Todo se le presenta en este centro indivisible. El alma así deiforme no puede ver las cosas más que por sus razones más altas y divinas. Todo el movimiento del universo, hasta los menores átomos, cae bajo su mirada a la purísima luz de la Trinidad y de los atributos divinos, pero ordenadamente según el ritmo en que las cosas proceden de Dios. Creación, redención, orden hipostático, todo se le presenta, aun el mismo mal, ordenado a la mayor gloria de la Trinidad. Elevándose, en fin, en una suprema mirada por encima de la justicia, de la misericordia, de la providencia y de todos los atributos divinos, descubre de pronto todas estas perfecciones increadas en su Fuente eternal; en esta Deidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que sobrepuja infinitamente todas nuestras concepciones humanas, estrechas y mezquinas, y deja a Dios incomprensible, inefable incluso a la mirada de los bienaventurados y aun a la mirada beatífica de Cristo; este Dios, que es a la vez, en su simplicidad sobreeminente, unidad y trinidad, esencia indivisible y sociedad de tres personas vivientes, realmente distintas según un orden de procesión que no suprime en modo alguno su consubstancial igualdad. El ojo humano no hubiera podido jamás descubrir un tal misterio, ni el oído percibir tales armonías, ni el corazón sospechar una tal beatitud, si por gracia la Divinidad no se hubiera inclinado hasta nosotros en Cristo para hacernos entrar en estas insondables profundidades de Dios bajo la dirección misma de su Espíritu» [20].

El alma llegada a estas alturas ya no sale nunca de Dios. Si los deberes de su estado así lo exigen, se entrega exteriormente a toda clase de trabajos, aun los más absorbentes, con una actividad increíble; pero «en el más profundo centro de su alma»—como diría San Juan de la Cruz—siente permanentemente la divina compañía de «sus tres» y no les abandona un solo instante. Se han juntado en ella Marta y María de modo tan inefable, que la actividad prodigiosa de Marta en nada compromete el sosiego y la paz de María, que permanece día y noche en silenciosa y entrañable contemplación a los pies de su divino Maestro. Su vida acá en la tierra es ya un comienzo de la eternidad bienaventurada.

4) Lleva hasta el heroísmo la virtud de la caridad.

Es precisamente la finalidad fundamental del don de sabiduría. Liberada de sus ataduras humanas y recibiendo a pleno pulmón el aire divino que el don le proporciona, el fuego de la caridad adquiere muy pronto proporciones gigantescas. Es increíble hasta dónde llega el amor de Dios en las almas trabajadas por el don de sabiduría. Su efecto más impresionante es la muerte total al propio *yo*. Aman a Dios con un amor purísimo, por sola su infinita bondad, sin mezcla de interés o de motivos humanos. Es verdad que no renuncian a la esperanza del cielo, sino que lo desean más que nunca; pero es porque en él podrán amar a Dios con mayor intensidad aún y sin descanso ni interrupción alguna. Si, por un imposible, pudieran amar y glorificar más a Dios en el infierno que en el cielo, preferirían sin vacilar

[20] P. Philipon, ibid.

los tormentos eternos [21]. Es el triunfo definitivo de la gracia, con la muerte total al propio egoísmo. Entonces es cuando empiezan a cumplir el primer mandamiento de la ley de Dios con toda la plenitud compatible con las flaquezas y miserias del destierro...

En el aspecto que mira al prójimo, la caridad llega, paralelamente, a una perfección sublime a través del don de sabiduría. Acostumbrados a ver a Dios en todas las cosas, aun en los más mínimos acontecimientos, lo ven de una manera especialísima en el prójimo. Le aman con una ternura profunda, enteramente sobrenatural y divina. Le sirven con una abnegación heroica, llena, por otra parte, de naturalidad y sencillez. Ven a Cristo en los pobres, en los que sufren, en el corazón de todos sus hermanos..., y corren a ayudarle con el alma llena de amor. Gozan privándose de las cosas más necesarias o útiles para ofrecérselas al prójimo, cuyos intereses anteponen y prefieren a los propios, como antepondrían los del mismo Cristo, con quien le ven identificado. El egoísmo personal con relación al prójimo ha muerto enteramente. A veces, el amor de caridad que abrasa su corazón es tan grande, que rebosa al exterior en divinas locuras que desconciertan la prudencia y los cálculos humanos. San Francisco de Asís se abrazó estrechamente a un árbol—como criatura de Dios—, queriendo con ello estrechar en un abrazo inmenso a toda la creación universal, salida de las manos de Dios...

5) Proporciona a todas las virtudes el último rasgo de perfección y acabamiento, haciéndolas verdaderamente divinas.

Es una consecuencia inevitable del efecto anterior. Perfeccionada por el don de sabiduría, la caridad deja sentir su influencia divina sobre todas las demás virtudes, de la que es verdaderamente *forma*, aunque extrínseca y accidental, como hemos explicado en su lugar. Todo el conjunto de la vida cristiana experimenta esta divina influencia. Es ese *no sé qué* de perfecto y acabado que tienen las virtudes de los santos, y que en vano buscaríamos en almas menos adelantadas. En virtud de esta influencia del don de sabiduría a través de la caridad, todas las virtudes cristianas se elevan de plano y adquieren una modalidad deiforme, que admite innumerables matices—según el carácter personal y el género de vida de los santos—, pero todos tan sublimes, que no se podría precisar cuál de ellos es más delicado y exquisito. Muerto definitivamente el egoísmo, perfecta en toda clase de virtudes, el alma se instala en la cumbre de la montaña de la santidad, donde se lee aquella sublime inscripción: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios» (San Juan de la Cruz).

134. 4. **Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan.** Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, adjudica al don de sabiduría la séptima bienaventuranza: «Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios» (Mt. 5,9). Y prueba que le conviene en sus dos aspectos: en cuanto al mérito y en cuanto al premio. En cuanto al mérito («bienaventurados los pacíficos»), porque la paz no

[21] Este sentimiento lo han experimentado gran número de santos. Véase, por ejemplo, con qué sencillez y sublime delicadeza lo expone Santa Teresita del Niño Jesús: «Una noche, no sabiendo cómo testificar a Jesús que le amaba y cuán vivos eran mis deseos de que fuera servido y glorificado por doquier, me sobrecogió el pensamiento triste de que nunca jamás, desde el abismo del infierno, le llegaría un solo acto de amor. Entonces le dije que con gusto consentiría verme abismada en aquel lugar de tormentos y de blasfemias para que también allí fuera amado eternamente. No podía glorificarle así, ya que El no desea sino nuestra bienaventuranza; pero cuando se ama, se ve uno forzado a decir mil locuras» (*Historia de un alma* c. 5 n. 24; 1.ª ed. Burgos 1950).

es otra cosa que *la tranquilidad del orden;* y establecer el orden (para con Dios, para con nosotros mismos y para con el prójimo) pertenece precisamente a la sabiduría. Y en cuanto al premio («serán llamados hijos de Dios»), porque precisamente somos hijos adoptivos de Dios por nuestra participación y semejanza con el Hijo unigénito del Padre, que es la Sabiduría eterna [22].

En cuanto a los frutos del Espíritu Santo, pertenecen al don de sabiduría, a través de la caridad, principalmente estos tres: la *caridad*, el *gozo espiritual* y la *paz* [23].

135. 5. Vicios opuestos. Al don de sabiduría se opone el vicio de la *estulticia*, o necedad espiritual [24], que consiste en cierto embotamiento del juicio y del sentido espiritual que nos impide discernir o juzgar las cosas de Dios según el mismo Dios por contacto, gusto o connaturalidad, que es lo propio del don de sabiduría. Más lamentable todavía es la *fatuidad*, que lleva consigo la incapacidad total para juzgar de las cosas divinas. De donde la estulticia se opone al don de sabiduría como cosa contraria; y la fatuidad, como la pura negación [25].

«De esta estupidez adolecemos siempre que apreciamos en algo las naderías de este mundo o juzgamos que vale algo cualquier cosa que no sea la posesión del sumo Bien o lo que a ella conduce. De ahí que, si no somos santos, tenemos que reconocer que somos verdaderamente estúpidos, por mucho que a nuestro amor propio le duela» [26].

Cuando esta estupidez es voluntaria por haberse sumergido el hombre en las cosas terrenas hasta perder la vista o hacerse inepto para contemplar las divinas, es un verdadero pecado [27], según aquello de San Pablo: «el hombre animal no comprende las cosas del Espíritu de Dios» (1 Cor. 2,14). Y como no hay cosa que embrutezca y animalice más al hombre hasta sumergirle por completo en el fango de la tierra que la *lujuria*, de ella principalmente proviene la estulticia o necedad espiritual; si bien contribuye también a ella la *ira*, que ofusca la mente por la fuerte conmoción corporal, impidiéndole juzgar con rectitud [28].

136. 6. Modo de fomentar este don. Aparte de los medios generales para el fomento de los dones (recogimiento, vida de oración, fidelidad a la gracia, invocación frecuente del Espíritu Santo, humildad profunda, etc.), podemos disponernos para la actuación del don de sabiduría con los siguientes medios, que están perfectamente a nuestro alcance con ayuda de la gracia ordinaria:

1) ESFORZARNOS EN VER TODAS LAS COSAS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE DIOS. ¡Cuántas almas piadosas y hasta consagradas a Dios ven y enjui-

22 Cf. II-II 45,6.
23 Cf. I-II 70,3; II-II 28,1 y 4; 29,4 ad 1.
24 Cf. II-II 46.
25 II-II 46,1.
26 P. J. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (9) p.595.
27 II-II 46,2.
28 II-II 46,3 et ad 3.

cian todas las cosas desde un punto de vista puramente *natural* y *humano*, cuando no del todo *mundano!* Su cortedad de vista y miopía espiritual es tan grande, que nunca aciertan a remontar sus miradas por encima de las causas puramente humanas para ver los designios de Dios en todo cuanto ocurre. Si se les molesta—aunque sea inadvertidamente—, se enfadan y lo llevan muy a mal. Si un superior les corrige algún defecto, en seguida le tachan de exigente, tirano y cruel. Si les manda alguna cosa que no encaja con sus gustos, lamentan su «incomprensión», su «despiste», su completa «ineptitud para mandar». Si se les humilla, ponen el grito en el cielo. A su lado hay que proceder en todo con la misma cautela y precaución que si se tratara de una persona mundana, enteramente desprovista de espíritu sobrenatural. ¡No es de extrañar que el mundo ande tan mal, cuando los que deberían dar ejemplo andan tantas veces así!

No es posible que en tales almas actúe jamás el don de sabiduría. Ese espíritu tan imperfecto y *humano* tiene completamente asfixiado el hábito de los dones. Hasta que no se esfuercen un poco en levantar sus miradas al cielo y, *prescindiendo de las causas segundas*, no acierten a ver la mano de Dios en todos los acontecimientos prósperos o adversos que les suceden, seguirán siempre arrastrando por el suelo su pobre y penosa vida espiritual. Para aprender a volar hay que batir muchas veces las alas hacia lo alto; al precio que sea y cueste lo que cueste.

2) COMBATIR LA SABIDURÍA DEL MUNDO, QUE ES ESTULTICIA Y NECEDAD ANTE DIOS. La frase, como es sabido, es de San Pablo (1 Cor. 3,19). El mundo llama sabios a los necios ante Dios (1 Cor. 1,25). Y, por una antítesis inevitable, los sabios ante Dios son los que el mundo llama necios (1 Cor. 1,27; 3,18). Y como el mundo está lleno de esta suerte de estulticia y necedad, por eso nos dice la Sagrada Escritura que «es infinito el número de los necios» (Eccl. 1,15).

> «En efecto—escribe el P. Lallemant—, la mayor parte de los hombres tienen el gusto depravado, y se les puede con justa razón llamar locos, puesto que hacen todas sus acciones poniendo su último fin, al menos prácticamente, en la criatura y no en Dios. Cada uno tiene algún objeto al que se apega y refiere todas las demás cosas, no teniendo casi afección o pasión sino en dependencia de ese objeto; y esto es ser verdaderamente loco.
>
> ¿Queremos conocer si somos del número de los sabios o de los necios? Examinemos nuestros gustos y disgustos, ya sea ante Dios y las cosas divinas, ya ante las criaturas y las cosas terrenas. ¿De dónde nacen nuestras satisfacciones y sinsabores? ¿En qué cosas encuentra nuestro corazón su reposo y contentamiento?
>
> Esta suerte de examen es un excelente medio para adquirir la pureza de corazón. Deberíamos familiarizarnos con él, examinando con frecuencia durante el día nuestros gustos y disgustos y tratando poco a poco de referirlos a Dios.
>
> Hay tres clases de sabiduría reprobadas por la Escritura (Iac. 3,15) que son otras tantas verdaderas locuras. La *terrena*, que no gusta más que de las riquezas; la *animal*, que no apetece más que los placeres del cuerpo, y la *diabólica*, que pone su fin en su propia excelencia.
>
> Y hay una locura que es verdadera sabiduría ante Dios. Amar la pobreza, el desprecio, las cruces, las persecuciones, es ser loco según el mundo. Y, sin embargo, la sabiduría, que es un don del Espíritu Santo, no es otra cosa que esta locura, que no gusta sino de lo que Nuestro Señor y los santos han gustado. Pero Jesucristo ha de-

jado en todo cuanto tocó en su vida mortal—como en la pobreza, en la abyección, en la cruz—un suave olor, un sabor delicioso; mas son pocas las almas que tienen los sentidos suficientemente finos para percibir este olor y para gustar este sabor, que son del todo sobrenaturales. Los santos *han corrido tras el olor de estos perfumes* (Cant. 1,3); como un San Ignacio, que se regocijaba de verse menospreciado; un San Francisco, que amaba tan apasionadamente la abyección, que hacía cosas para quedar en ridículo; un Santo Domingo, que se encontraba más a gusto en Carcasona, donde era ordinariamente escarnecido, que en Tolosa, donde todo el mundo le honraba» [29].

3) No aficionarse demasiado a las cosas de este mundo aunque sean buenas y honestas. La ciencia, el arte, la cultura humana, el progreso material de las naciones, etc., son cosas de suyo buenas y honestas si se las encauza y ordena rectamente. Pero si nos entregamos a estas cosas *con demasiado afán y ardor*, no dejarán de perjudicarnos seriamente; acostumbrado nuestro paladar al gusto de las criaturas, experimentará cierta torpeza o estulticia para saborear las cosas de Dios, tan diferentes en todo. El haberse dejado absorber por el apetito desordenado de la ciencia—aun de la sagrada y teológica—, tiene paralizadas en su vida espiritual a una multitud de almas, que se acarrean con ello pérdida irreparable; pierden el gusto de la vida interior, abandonan o acortan la oración, se dejan absorber por el trabajo intelectual, y descuidan la «única cosa necesaria» de que nos habla el Señor en el Evangelio (Lc. 10,42). ¡Lástima grande, que lamentarán en el otro mundo cuando ya no tenga remedio!

«¡Qué diferentes—continúa admirablemente el P. Lallemant—son los juicios de Dios de los de los hombres! La sabiduría divina es una locura a juicio de los hombres y la sabiduría humana es una locura a juicio de Dios. A nosotros toca ver con cuál de estos juicios queremos conformar el nuestro. Es preciso tomar el uno o el otro por regla de nuestros actos. Si gustamos de alabanzas y de honores, somos locos en esta materia; y tanto tendremos de locura cuanto tengamos de gusto en ser estimados y honrados. Como, al contrario, tanto tendremos de sabiduría cuanto tengamos de amor a la humillación y a la cruz.

Es monstruoso que aun en la religión se encuentren personas que no gustan más que de lo que puede hacerlas agradables a los ojos del mundo; que no han hecho nada de cuanto han hecho durante los veinte o treinta años de vida religiosa sino para acercarse al fin a que aspiran; apenas tienen alegría o tristeza sino relacionada con esto, o, al menos, son más sensibles a esto que a todas las demás cosas. Todo lo demás que mira a Dios y a la perfección les resulta insípido, no encuentran gusto alguno en ello.

Este estado es terrible y merecería ser llorado con lágrimas de sangre. Porque ¿de qué perfección son capaces esos religiosos? ¿Qué fruto pueden hacer en beneficio del prójimo? Mas ¡qué confusión experimentarán a la hora de la muerte cuando se les muestre que durante todo el curso de su vida no han buscado ni gustado más que el brillo de la vanidad como mundanos! Si están tristes estas pobres almas, decidles una palabra que les proporcione alguna esperanza de cierto engrandecimiento, aunque falso, y las veréis al instante cambiar de aspecto; su corazón se llenará de gozo, como ante el anuncio de algún gran éxito o acontecimiento.

29 P. Lallemant, *La doctrine spirituelle* princ. 4 c.4 a.1.

Por otra parte, como no tienen el gusto de la devoción, no califican sus prácticas más que de bagatelas y de entretenimientos de espíritus débiles. Y no solamente se gobiernan ellos mismos por estos principios erróneos de la sabiduría humana y diabólica, sino que comunican además sus sentimientos a los otros, enseñándoles máximas del todo contrarias a las de Nuestro Señor y del Evangelio, del cual tratan de mitigar el rigor por interpretaciones forzadas y conformes a las inclinaciones de la naturaleza corrompida, fundándose en otros pasajes de la Escritura mal entendidos, sobre los cuales edifican su ruina» [30].

4) NO APEGARSE A LOS CONSUELOS ESPIRITUALES, SINO PASAR A DIOS A TRAVÉS DE ELLOS. Hasta tal punto nos quiere Dios únicamente para sí, desprendidos de todo lo creado, que quiere que nos desprendamos hasta de los mismos consuelos espirituales que tan abundantemente, a veces, prodiga en la oración. Esos consuelos son ciertamente importantísimos para nuestro adelantamiento espiritual [31], pero únicamente como estímulo y aliento para buscar a Dios con mayor ardor. Buscarlos para detenerse en ellos y saborearlos como *fin último* de nuestra oración sería francamente malo e inmoral; y, aun considerados como un *fin intermedio*, subordinado a Dios, es algo muy imperfecto, de que es menester purificarse si queremos pasar a la perfecta unión con Dios [32]. Hay que estar prontos y dispuestos para servir a Dios en la obscuridad lo mismo que en la luz, en la sequedad que en los consuelos, en la aridez que en los deleites espirituales. Hay que buscar directamente al Dios de los consuelos, no los consuelos de Dios. Los consuelos son como la salsa o condimento, que sirve únicamente para tomar mejor los alimentos fuertes, que nutren verdaderamente el organismo; ella sola no alimenta y hasta puede estragar el paladar, haciéndole insípidas las cosas convenientes cuando se las presentan sin ella. Esto último es malo, y hay que evitarlo a todo trance si queremos que el don de sabiduría comience a actuar intensamente en nosotros.

---

30 P. LALLEMANT, ibid.
31 Cf. P. ARINTERO, *Cuestiones místicas* 1.ª a.6.
32 Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo* y *Noche obscura* passim.

SEGUNDA PARTE

La caridad en especial

Estudiada ya, con la máxima amplitud que nos permite el marco de nuestra obra, la teología de la caridad en sus líneas generales, vamos a estudiarla ahora en especial, o sea, aplicada a los tres objetos sobre los que recae: Dios, nosotros mismos y el prójimo.

El panorama que se abre ante nosotros es vastísimo. Para proceder con el mayor orden y claridad posibles, dividiremos esta segunda parte de nuestra obra en tres libros, dedicados, respectivamente, al amor a Dios, a nosotros mismos y al prójimo por Dios. En cada uno de ellos recogeremos, en otras tantas secciones, el *aspecto positivo* (lo que se debe hacer) y el *aspecto negativo* (lo que se debe evitar) con relación al amor que nos ocupa.

LIBRO I

El amor a Dios

Aunque la caridad, como vimos en su lugar correspondiente, sea formalmente una virtud *única* en especie átoma—o sea, absolutamente indivisible—, recae, sin embargo, sobre tres objetos materiales muy diferentes entre sí: Dios, nosotros mismos y el prójimo. Entre ellos, naturalmente, hay una jerarquía de valores, correspondiendo el primer lugar—como no podía menos de ocurrir—al amor que debemos a Dios.

Vamos a estudiar esta materia interesantísima, dividiéndola en dos secciones: lo *positivo* y lo *negativo*, o sea, lo que *debemos hacer* y lo que debemos evitar para cumplir el gran mandamiento del amor a Dios.

SECCION 1.ª

Lo positivo

En esta primera sección examinaremos los siguientes puntos fundamentales, que constituirán otros tantos capítulos:

1.º El precepto del amor a Dios.
2.º Motivos del amor a Dios.
3.º Práctica del amor a Dios.
4.º El amor a las divinas Personas.

CAPITULO I

El precepto del amor a Dios

Dos son los puntos fundamentales que es preciso examinar aquí: la *existencia* del precepto del amor a Dios en la Sagrada Escritura y la *exposición* teológica del mismo. A continuación expondremos un breve *comentario ascético-místico* a base de unos textos preciosos de los místicos experimentales. Este mismo estilo seguiremos en los capítulos siguientes.

A) Existencia del precepto

137. La existencia del precepto del amor a Dios consta de una manera clara y explícita en la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. He aquí los textos más importantes:

Antiguo Testamento:

«Nuestro Dios es el solo Yavé. Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu poder» (Deut. 6,5).

«Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yavé, tu Dios, sino que temas a Yavé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, *amando y sirviendo a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma*, y guardando los mandamientos de Yavé y sus leyes, que hoy te prescribo yo, para que seas dichoso?» (Deut. 10,12-13).

Nuevo Testamento:

«Le preguntó uno de ellos, doctor, tentándole: Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento» (Mt. 22,35-38).

«Se le acercó uno de los escribas que había escuchado la disputa, el cual, viendo cuán bien había respondido, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús contestó: El primero es: Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc. 12,28-29).

«Levantóse un doctor de la Ley para tentarle, y le dijo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? El le dijo: ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees? Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. Y le dijo: Bien has respondido. Haz esto y vivirás» (Lc. 10,25-28).

Estos son los textos fundamentales, aunque haya muchos más. Puede decirse que toda la Sagrada Escritura, en su proyección pragmática, es una constante invitación al amor de Dios a causa de su soberana grandeza y de los beneficios que ha derramado sobre nosotros.

B) Exposición teológica

138. Santo Tomás dedica una cuestión entera, dividida en ocho artículos, al examen del gran mandamiento del amor [1]. He aquí, en breve resumen, el contenido de esos artículos:

1.º No podía faltar un precepto—el primero y más importante de todos—relativo a la virtud de la caridad. Porque todas las demás virtudes se ordenan a la caridad como los medios al fin, ya que el fin de la vida espiritual es que el hombre se una con Dios, lo cual es obra de la caridad. Si, pues, hay preceptos que obligan al ejercicio

[1] Cf. II-II 44,1-8.

de las otras virtudes, con mayor razón debe haberlo respecto de la caridad (a.1).

Todos los mandamientos del decálogo se encaminan al amor de Dios y del prójimo. Por eso los preceptos sobre la caridad no se enumeran con ellos, antes van incluídos en todos (ibid., ad 3).

2.º El amor al prójimo va necesariamente incluído en el amor a Dios, como las conclusiones están incluídas en los principios de donde se derivan. Pero, como no todos ven fácilmente las conclusiones incluídas en los principios, fué conveniente que Dios promulgara explícitamente el deber de amar al prójimo a continuación y como una consecuencia del de amar a Dios sobre todas las cosas (a.2).

3.º Aunque sean cuatro las cosas que hay que amar con caridad, a saber: Dios, nosotros mismos, el prójimo y el propio cuerpo, es suficiente la formulación de un doble precepto relativo a Dios y al prójimo; pues, como dice San Agustín, «por mucho que el hombre se aleje de la verdad, siempre conserva el amor a sí mismo y a su propio cuerpo» (a.3 ad 1).

Sin embargo, en atención a los que no acierten a ver las consecuencias contenidas en los principios, se ponen en la ley divina preceptos explícitos acerca de los actos secundarios de la caridad (gozo, paz, beneficencia, etc.) y de los pecados contrarios, que es menester evitar (ibid., ad 3 et 4).

4.º En el precepto del amor se nos manda amar a Dios *con todo el corazón* porque Dios ha de ser amado como *fin último* al que se han de referir todas nuestras acciones, sin excluir una sola (a.4).

Doblemente acontece amar a Dios de todo corazón. *Actualmente*, de suerte que el corazón del hombre esté en todo momento transportado en Dios, y esto no es posible en este mundo, sino únicamente en el cielo. *Habitualmente*, de suerte que no dé entrada a nada contrario al amor de Dios, y esto es posible en esta vida. No se opone a esto el pecado venial, pues no quita el hábito de la caridad al no dirigirse a un objeto contrario a ella; pero dificulta, sin embargo, el uso de la caridad (ibid., ad 2).

La perfección de la caridad, a que se ordenan los consejos, ocupa un lugar intermedio entre las dos perfecciones dichas (la actual y la habitual). De suerte que el hombre, en cuanto le es posible, prescinda de las cosas temporales aun lícitas, las cuales, al ocupar el ánimo, retardan el impulso actual del corazón hacia Dios (ibid., ad 3).

5.º La fórmula reiterativa de la totalidad de nuestro afecto por parte de nuestro corazón, de nuestra alma, de nuestras fuerzas, etc., es para darnos a entender que han de orientarse a Dios todas nuestras potencias interiores y exteriores: el entendimiento, la voluntad, el apetito sensitivo y las potencias ejecutivas exteriores. Y así se nos intima que toda nuestra voluntad o intención recaiga sobre Dios, lo cual es amarle *con todo el corazón;* que nuestro entendimiento se someta enteramente a Dios, lo cual es amarle *con toda la mente;* que la potencia apetitiva se regule según El, y esto es amarle *con toda el alma;* y que nuestra acción exterior le obedezca enteramente, y esto significa amarle *con todas las fuerzas* (a.5).

6.º Con el mandamiento del amor intenta Dios que el hombre se le una por entero, lo cual se realizará con toda perfección en el cielo, donde «Dios será todo en todos» (1 Cor. 15,28). Pero de una manera imperfecta podemos observar el precepto ya en esta vida, aunque en grados muy distintos de perfección, según nos acerquemos más o menos a aquel supremo ideal de la patria bienaventurada (a.6).

7.º La fórmula del precepto del amor al prójimo: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, es perfecta, pues expresa el *motivo* y el *modo* del amor que se nos preceptúa. El *motivo* de amar se recoge en el hecho de llamarle *prójimo*, pues nuestra proximidad divina con los demás hombres motiva el amor amistoso de caridad. El *modo* es la semejanza con el amor que nos debemos a nosotros mismos. Esta semejanza exige un amor *santo*, amándole por Dios; un amor *justo*, regulado por el bien, y un amor *verdadero*, no egoísta ni utilitario (a.7).

8.º El orden de la caridad cae también bajo el precepto. Por esta razón, hemos de cumplirlo amando a Dios sin medida y al prójimo en la medida que le corresponda según el grado de proximidad a nosotros (a.8).

En la Sagrada Escritura se consigna el orden de las cosas que deben amarse. Al mandar que amemos a Dios «con todo el corazón», se da a entender que le debemos amar sobre todas las cosas. Cuando se manda que amemos al prójimo como a nosotros mismos, se antepone el amor de uno mismo al del prójimo. Al mandarse que «debemos dar la vida por los hermanos (1 Io. 3,16), se da a entender que debemos amar más al prójimo que a nuestro propio cuerpo. Y cuando se nos dice que «hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe» (Gal. 6,10), y se vitupera «al que no tiene cuidado de los suyos, y en especial de sus parientes» (1 Tim. 5,8), se nos hace presente que entre los prójimos debemos amar más a los mejores y a los más allegados» (ibid., ad 2).

C) Comentario ascético-místico

Ningún otro precepto de la ley divina ha sido tan comentado por los autores espirituales como el relativo al amor que debemos a Dios. Recogemos aquí, por vía de muestra, un precioso texto de San Francisco de Sales en su famoso *Tratado del amor de Dios*, y otro del místico franciscano Fr. Diego de Estella en sus *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*.

San Francisco de Sales:

139. «El hombre es la perfección del universo; el espíritu, la del hombre; el amor, la del espíritu, y la caridad, la del amor; por ello, *el amor de Dios es el fin, la perfección y la excelencia del universo*.

En eso consisten, Teótimo, la grandeza y primacía del precepto del amor divino, que el Salvador llama *primero y mayor mandamiento* (Mt. 22,38), y es como un sol que da brillo y dignidad a todas las leyes santas, a todas las

ordenanzas divinas y a todas las Sagradas Escrituras. Todo está hecho para amor tan celestial y todo se refiere a él. Del árbol sagrado de este mandamiento dependen los consejos, las exhortaciones, las inspiraciones; y los demás mandamientos, como sus flores, y la vida eterna, como su fruto. Cuanto no tienda al amor eterno tiende a la muerte eterna. ¡Gran mandamiento, cuya perfecta ejecución perdura en la vida eterna y no es otra cosa que la vida eterna!

Mira, Teótimo, cuán amable ley. ¿No bastaba, Señor, que te pluguiera permitirnos tan divino amor, como Labán permitió el de Raquel a Jacob (Gen. 19,19), sino que, además, nos exhortas y empujas a su práctica mediante tus mandamientos? ¡Oh Bondad divina! Para que ni tu grandeza, ni nuestra pequeñez, ni pretexto alguno nos retrajeran de amarte, nos lo ordenas. El pobre Apeles, no pudiendo abstenerse de amar, no osaba amar a la bella Campaspé, porque pertenecía al gran Alejandro; pero apenas tuvo licencia para amarla, ¡cuán obligado y agradecido se sintió con quien se lo permitía! No sabía qué amar más, si a la bella Campaspé, que tan egregio monarca le había entregado, o al egregio monarca; que le había entregado a tan bella Campaspé. Si pudiéramos comprenderlo, ¡qué obligados habríamos de sentirnos al soberano Bien, que no sólo nos permite, sino que nos manda amarle! Dios mío, no sé qué debo amar más, si a tu infinita belleza, que tan divina Bondad me ordena amar, o a tu divina Bondad, que me ordena amar tan infinita belleza. ¡Oh belleza, qué amable eres al serme otorgada por tan inmensa bondad! ¡Oh bondad, qué amable eres al confiarme tan eminente belleza!

Dios, el día del juicio, imprimirá de manera admirable en los espíritus de los condenados la comprensión de la pérdida que sufren. Su Divina Majestad les hará ver claramente la soberana hermosura de su rostro y los tesoros de su bondad; y, a la vista de aquel abismo infinito de delicias, la voluntad, con supremo esfuerzo, querrá lanzarse para unirse a El y gozar de su amor; intento vano, como el de la mujer que, entre dolores del parto, tras haber sufrido violentas crisis, convulsiones crueles y angustias insoportables, muere, al fin, sin dar a luz.

En cuanto el claro y bello conocimiento de la divina Bondad haya penetrado en los entendimientos de tan desventurados espíritus, la divina justicia arrebatará toda su fuerza a la voluntad, que no podrá amar en manera alguna ese objeto que el entendimiento le propondrá y le representará como amabilísimo. De semejante visión, que debía producir tan hondo amor en la voluntad, nacerá tristeza infinita y eterna, por el recuerdo, perdurable siempre ya en tales almas perdidas, de la soberana belleza que habrán visto; recuerdo estéril de todo bien, pero fértil en trabajos, penas, tormentos y desesperanzas inmortales; tanto, que en la voluntad se darán cita constante una imposibilidad de amar, una espantosa aversión a amar y una repugnancia a buscar tan deseable excelencia. Los miserables condenados quedarán por siempre desesperadamente rabiosos, sabiendo que existe una perfección tan soberanamente amable, sin poder nunca gozar de ella ni de su amor; ya que, mientras pudieron amarla, no quisieron, sufrirán sed tan ardiente que el recuerdo del *manantial de las aguas de vida eterna* (Ier. 2,13; Io. 4,14) agudizará sus sufrimientos. Morirán sin morir, *como perros* (Ps. 58,7), de un hambre tanto más vehemente cuanto que la memoria aumentará su insaciable crueldad con el recuerdo del festín del que habrán sido privados: «Verá esto el impío y se llenará de despecho; rechinará los dientes y se repudrirá. Los deseos del impío se frustrarán» (Ps. 111,10).

Yo no quiero asegurar que la visión de la belleza divina, percibida por los condenados a manera de destello, sea tan resplandeciente como la de los

bienaventurados [2]; pero será tan clara, que *verán al Hijo del hombre en su majestad* (Mt. 24,30), *mirarán al que traspasaron* (Io. 19,37), y por la visión de esta gloria conocerán la magnitud de su pérdida.

Si Dios hubiera prohibido amarle, ¡cuántos lamentos en las almas generosas! ¡Qué no harían ellas por conseguir amarle! David se entregó a los azares de un combate para obtener a la hija del rey (1 Reg. 18,25); y ¿qué no hizo Jacob para casarse con Raquel? (Gen. 19,18). ¿Y el príncipe Siquén para tomar por esposa a Dina? (ibid., 34). Los condenados se considerarían felices si tuvieran la esperanza de amar a Dios algún día; los bienaventurados se considerarían precitos si creyeran ser privados alguna vez del divino y amoroso amor.

Teótimo, tan apetecible es la dulzura de este mandamiento, que, si la divina voluntad se lo impusiera a los condenados, se verían en un momento libres de su mayor pena. Los bienaventurados no son bienaventurados más que por la práctica del amor. ¡Oh celestial amor, cuán amable eres a nuestras almas! ¡Bendita sea por siempre la bondad que nos ordena cuidadosamente amarla con amor tan deseable y necesario a nuestra felicidad, que sin él seríamos eternamente desgraciados!» [3]

Fr. Diego de Estella:

140. «Mándasme, Señor, que te ame, y con recio mandamiento, y me amenazas con graves penas si no te amo. Confúndesme, Señor, con este mandamiento. ¿Cómo, Señor, tan ingrato soy yo, siendo obra de tus manos y habiendo recibido de ti todo mi ser, y siendo el amor el principio y origen de donde manan todos los bienes, y habiéndome redimido con tu preciosa sangre, y dícesme ahora que te ame? ¿Qué, es menester que me mandes que te ame? ¿Qué necesidad tengo yo de tal mandamiento? Si, como dice un sabio, el que halló beneficios halló cadenas para prender los corazones, ¿qué corazón había de haber tan duro que, considerando tantos y tan grandes beneficios, no se encienda en tu amor? ¿Cómo es posible que sea yo tan ingrato que no te ame, teniendo tanta multitud de razones que me obligan? ¿Quién es el hombre a quien así os manifestáis, o el hijo del hombre de quien hacéis tanto caso? ¿Qué se os da a vos, Señor, de ser amado del hombre?

Tenéis ángeles en el cielo, y, como dice Daniel, millares de millares os sirven y millones de ellos están en vuestra presencia, ¿y hacéis caso de un vil gusanillo de la tierra? Tenéis serafines sin cuento que, encendidos en vuestro amor, están hechos llamas amándoos perpetuamente, sin nunca cesar, ¿y hacéis caso de una criatura tan baja como es el hombre, mandándole estrechamente que os ame, prometiéndole por ello la vida eterna y amenazándole con la pena perpetua del infierno si no lo hiciere?

Pudieras, Señor, mandar al hombre otras cosas de más dificultad, como era que te sacrificara sus hijos, o que edificara templos, o que anduviera peregrinaciones; y todo esto no lo estimas y sólo lo que tienes en mucho es que te ame. *El fin del precepto es la caridad*, dice el Apóstol (1 Tim. 1,5). El cumplimiento de toda ley y lo que pides al hombre es que te ame. Pluguiere a ti, mi Dios, que conociésemos los hombres con cuánta piedad pides que te amemos. Porque me amas, y muy de veras, por eso me pides que te ame.

¡Oh jocundo, oh leve, oh suave y deleitable precepto! Gracias te doy, Señor mío, y muy muchas gracias, por tan benévolo, tan deseable y tan grato

---

[2] Ciertamente que será así, inferior, ya que los condenados no verán jamás la *esencia misma de Dios*, sino únicamente la humanidad glorificada de Cristo Juez (cf. *Suppl.* 90,2; 90,3 ad 1 et ad 4). *(Nota del autor.)*

[3] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.10 c.1.

mandamiento como me has dado. Pusiste, mi Dios, las espuelas al que de gana corría. ¿Y qué cosa más grata ni deleitable puede ser a mí que amarte? Y ¿quién puede no amarte? Si me mandases que no te amase, eso sería a mí penoso, imposible e intolerable, y en alguna manera me sería más tolerable el infierno que dejarte de amar. Cuando algunas veces pienso, o hablo, o me dicen de las penas del infierno, lo que más me espanta y atemoriza es que los que están atormentados en aquel malaventurado lugar te aborrecen, maldicen y detestan. ¡Oh misérrimas e infelicísimas criaturas! ¡Oh desventuradas ánimas y dignas de ser lamentadas, pues tal pago dais a vuestro hacedor y a vuestro Dios por los bienes que os hizo! Nunca, Señor, tú permitas que yo deje de amarte ni que cese jamás mi voluntad de arder en llamas de tu divino amor» [4].

CAPITULO 2

Motivos del amor a Dios

En este capítulo vamos a recoger algunos de los *motivos* más importantes que deben impulsar al hombre a amar a Dios con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas. Son los siguientes:

1. La infinita bondad de Dios.
2. El amor eterno con que Dios nos ama.
3. Los beneficios naturales que de El hemos recibido.
4. Los beneficios sobrenaturales en general.
5. Las gracias particulares de que nos ha colmado.
6. La futura gloria eterna.

ARTICULO 1

La infinita bondad de Dios

141. El motivo más importante y fundamental del amor a Dios, incomparablemente superior a todos los demás, es su propia e infinita bondad considerada en sí misma. Una sencilla consideración filosófica basta para dejarlo completamente demostrado. Hela aquí en forma de silogismo:

El objeto propio de la voluntad es el bien, o sea, la bondad que descubrimos en el objeto amado.
Pero Dios es la Bondad *infinita* y por esencia.
Luego Dios es infinitamente amable o digno de ser amado.

La premisa mayor de este silogismo es evidente y no necesita demostración. El bien es el objeto de la voluntad, cuyo acto propio

[4] Fr. Diego de Estella, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* n.43; véase *Místicos franciscanos españoles* (BAC, Madrid 1949) t.3 p.179-180.

o elicitivo es el amor. Así como el entendimiento tiene por objeto la verdad, y la vista el color, y el oído el sonido, el objeto propio de la voluntad es el *bien*, real o aparente, que descubrimos en el objeto amado. Tan imposible es que la voluntad ame alguna cosa que no tenga para ella razón de bien (real o aparente, pero sinceramente concebido como bien) como que el oído perciba colores o la vista sonidos. Ninguna potencia puede salir fuera del campo a que la determina naturalmente su propia operación.

La premisa menor, o sea, que Dios sea la Bondad infinita y por esencia, es la que vamos a exponer a continuación.

A) Exposición teológica

La bondad puede considerarse desde tres puntos de vista diferentes: *ontológica*, *moral* y de *beneficencia*. La primera es la que tiene un ser por su propia constitución intrínseca, o sea, por su propia esencia. La segunda—llamada también *santidad*—coincide con el amor al bien y el odio al mal. La tercera, finalmente, no es otra cosa que la propensión de la voluntad a derramar el bien en torno suyo.

Las tres formas de bondad se hallan en Dios en grado infinito. Vamos a verlo en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es infinitamente bueno por su propia esencia, o sea, la suma bondad ontológica.

142. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. El nombre más propio y característico de Dios es el que se dió a Sí mismo al contestar a Moisés que le preguntaba por su nombre: «Yo soy el que soy» (Ex. 3,14).

Esa expresión, en su sentido metafísico, significa el ser subsistente, la plenitud del ser, el acto puro. Y como el *ser* en cuanto tal se identifica con el *bien* [1], hay que concluir lógicamente que el sumo Ser es, precisamente por serlo, el sumo Bien en el sentido ontológico de la palabra.

b) La razón teológica. Escuchemos el profundo razonamiento de Santo Tomás:

«Dios es el sumo Bien, y no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto. Hemos dicho que el sentido en que atribuímos el bien a Dios es en cuanto de El dimanan todas las perfecciones que pueden desearse como de la causa primera que las produce todas. Hemos visto también que no dimanan de Dios como de agente unívoco, sino como de agente equívoco, o sea, que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico. La semejanza del efecto con su causa unívoca exige uniformidad entre ambos; en cambio, el efecto de la causa equívoca se encuentra en ella de modo más excelente que en el efecto. Por consiguiente, si el bien está en Dios como en la causa primera, no unívoca, sino equívoca, de todas las cosas, es necesario que esté en El de modo excelentísimo. Y por esta razón llamamos a Dios sumo Bien» [2].

[1] Cf. I 6,1. [2] I 6,2.

En la respuesta a la tercera objeción redondea Santo Tomás esta doctrina, advirtiendo que, «al decir que Dios no pertenece al género de los otros bienes, no se entiende que pertenezca a otro distinto, sino que está fuera de todo género, y el principio de todo género; y por esto se compara con todas las demás cosas por vía de exceso, y esta comparación incluye el sumo Bien» (ibid., ad 3).

Conclusión 2.ª Dios es infinitamente bueno con bondad moral, o sea, infinitamente santo y fuente de toda santidad.

143. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Está llena de textos alusivos a la santidad de Dios. Por vía de ejemplo, recogemos los siguientes:

«Yo soy Yavé, que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Santos seréis vosotros, porque santo soy yo» (Lev. 11,45).

«Sed santos, porque santo soy yo, Yavé, vuestro Dios» (Lev. 19,3).

«Ensalzad a Yavé, nuestro Dios, y postraos ante su monte santo, porque santo es Yavé, nuestro Dios» (Ps. 98,9).

«¡Santo, Santo, Santo, Yavé Sebaot! ¡Está la tierra toda llena de su gloria!» (Is. 6,3).

«Porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso, cuyo nombre es santo» (Lc. 1,49).

b) La razón teológica. Como Dios es la plenitud de la perfección y el fundamento de la rectitud moral, al amarse a sí mismo, ama necesariamente la rectitud fundamental y, por lo mismo, odia infinitamente al pecado. Pero la santidad consiste precisamente en el amor de Dios, como elemento positivo, y en el odio al pecado, como elemento negativo. Luego Dios es infinitamente santo por su propia esencia, siendo la razón de su santidad el amor con que se ama infinitamente a sí mismo.

Corolario. Luego la santidad de las criaturas consistirá en su unión íntima con el Creador. Tanto más santa será una criatura cuanto más íntimamente se una a su Creador, como tanto más se participa de la luz del día cuanto más cerca se está del sol. Y como el único medio que tenemos de acercarnos a Dios es el amor, síguese que el amor de Dios es el camino y el término de la santidad posible a la criatura. Nada santifica fuera del amor, porque nada hay fuera de él que nos pueda acercar a Dios.

Conclusión 3.ª Dios es infinitamente bueno con bondad de beneficencia, o sea, infinitamente bienhechor de los demás.

144. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Toda la Biblia es una manifestación impresionante e ininterrumpida de los beneficios que Dios ha derramado a manos llenas sobre todas sus criaturas. Imposible, dada su abundancia, citar los innumerables textos.

b) La razón teológica. La filosofía enseña que el bien es difusivo de sí mismo. Dios, sumo Bien, ha de ser, por consiguiente, sumamente difusivo. El concilio Vaticano proclamó esta verdad al

decir que «este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituída de espíritu y cuerpo» (D 1783).

Conclusión 4.ª Sólo Dios es infinitamente bueno por su propia esencia; las criaturas lo son únicamente en grado relativo, según participen más o menos de la bondad infinita de Dios.

145. Esta conclusión consta con toda claridad en la divina revelación, y puede demostrarla plenamente la razón teológica. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. El mismo Cristo respondió al joven que le llamaba *Maestro bueno:*

«¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (Lc. 18,19).

Es evidente que Cristo se refiere a la bondad por *esencia*, que es propia y exclusiva de Dios. Con lo cual quiso decirle al joven que El no sólo era Maestro bueno, sino el mismo Dios, bondad por esencia [3].

b) La razón teológica. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás:

«Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida que son perfectos; pero en la perfección de un ser se distinguen tres grados. Es el primero su propio ser; obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas; y consiste el tercero en que alcancen algo que tenga razón de fin.

Ahora bien, a ningún ser creado compete tener por esencia esta triple perfección, sino únicamente a Dios. Porque sólo en El se identifican la esencia y la existencia, que es la suprema perfección; porque no le sobreviene accidente alguno, ya que lo que en otros es accidental, como el poder, la sabiduría y otras cualidades, en El es esencial, según hemos visto; y porque no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que El es el fin último de todas las cosas. Por tanto, aparece claro que sólo Dios posee por esencia todos los modos de perfección, y, por consiguiente, que únicamente Dios es bueno por esencia» [4].

B) Comentario ascético-místico

La bondad infinita de Dios, primer motivo de nuestro amor hacia El, se presta a hermosos comentarios ascético-místicos. Son innumerables las páginas escritas por los santos y maestros de la

[3] Cf. Maldonado, *Comentarios al Evangelio de San Mateo* (ed. BAC, Madrid 1950) p. 662-663.
[4] I 6,3.

vida espiritual en torno a esta materia tan sublime. Traemos aquí, por vía de ejemplo, unos comentarios admirables de dos grandes místicos españoles: Fr. Luis de Granada y Fr. Diego de Estella.

Fr. Luis de Granada:

146. «Cuando, Señor, por vuestra infinita bondad tuviéredes por bien llevarnos a vuestra casa, donde veremos claramente y sin figuras la hermosura de vuestra gloria, no tendremos necesidad del espejo de las criaturas para conoceros en ellas, porque entonces veremos a Vos en Vos y a vuestra infinita bondad en sí misma.

Mas ahora que andamos peregrinando por este valle de lágrimas, desterrados de vuestra presencia y de vuestra dulce compañía, no podemos conocer vuestra bondad sino por los efectos y obras de ella, los cuales nos dan testimonio de la fuente y abismo de donde proceden.

Esta, Señor, nos conviene ahora mucho conocer, porque la primera y más principal causa de amor es la bondad. Porque Vos, Señor, que todas las cosas criasteis en número, peso y medida, pusisteis a cada una sus leyes y naturalezas: de tal manera creasteis nuestra voluntad, que su inclinación y naturaleza fuese amar lo bueno. De manera que así como el objeto de la vista es el color, y de los oídos el sonido, así el blanco de nuestra voluntad es la bondad. Entre esta potencia y ella quisisteis que hubiese un tan legítimo casamiento, que nunca ella pudiese extender los brazos de su afección a otra cosa; y si algunas veces hace lo contrario y, abrazando la maldad, comete adulterio contra la bondad, es porque la engaña con algún falso color de bien.

De esta inclinación procede que naturalmente amamos a los ausentes y no conocidos cuando nos alaban sus virtudes. Pues si el objeto de la voluntad es la bondad, y cuanto la cosa es más buena, naturalmente más merece ser amada, ¿con qué amor será razón que ame yo a aquel que es infinitamente bueno y cuya naturaleza es la misma bondad? Vuestra bondad, Señor, es tan grande cuanto es vuestro ser, y porque vuestro ser es infinito, ella también es infinita.

Verdad es que no hemos nosotros visto la grandeza de vuestra bondad como ella es en sí misma; mas todavía vuestras obras nos dan en alguna manera testimonio de ella, así las de naturaleza como las de gracia y como también las de gloria.

Porque, ¿qué otra cosa son las obras de la creación y gobernación, y redención, y justificación, y glorificación del hombre sino testimonios de vuestra bondad y unas como centellas que saltaron acá fuera de ella? ¿Qué es el haber creado todas las cosas y partido con ellas tan liberalmente de vuestras perfecciones, con cada una de su manera, sino argumentos de vuestra bondad y largueza? ¿Qué es el cuidado que tenéis de ellas, proveyendo a cada una de todo lo necesario para su mantenimiento, para su defensión, para su medicina y para todo lo necesario de su vida, sino argumentos de vuestra bondad? Y habiendo tanta infinidad de peces en la mar, de aves en el aire, y de animales en la tierra, y de gusanos debajo de ella, ninguno hay tan pequeño y tan despreciado de quien tengáis olvido y a quien no proveáis de todo lo necesario para su mantenimiento, y esto con tan gran providencia, que hasta un pajarico no cae en el lazo sin vuestra voluntad.

LA BONDAD DE DIOS RESPLANDECE EN LA FELICIDAD QUE COMUNICA A LOS SERES INFERIORES.

Pero en lo que más dulcemente resplandece la grandeza de esta bondad es en la manera de felicidad y contentamiento que disteis a las más bajas y viles criaturas del mundo. Veo, Señor, en el campo a los cabriticos y corde-

ricos cómo se apartan de los padres más ancianos, y con un brío y calor como juvenil saltan y corren con maravillosa ligereza y alegría, y, repartidos en sus puestos, imitan en su manera las escaramuzas y fiestas de las criaturas racionales. Veo con cuánta ligereza los perricos y gaticos juegan y trepan entre sí unos con otros y los placeres y alegrías que con esto reciben.

Veo cómo se alegran cantando los ruiseñores y las otras aves, hinchando los aires de voces, y dando con esto testimonio del contentamiento con que esto hacen. Y entiendo por aquí cuánta sea la nobleza y dulzura de vuestro corazón, pues Vos, Señor, sois el que les proveísteis de aquella manera de felicidad y contentamiento.

Entiendo por aquí, Dios mío, qué tan grande sea vuestra bondad y suavidad, pues no os contentasteis con proveer de mantenimiento a todas vuestras criaturas, sino también henchís su seno de toda aquella manera de felicidad y alegría de que según su naturaleza son capaces. Lo uno y lo otro significó el profeta cuando dijo (Ps. 144,15): *Los ojos de todas las criaturas esperan en Vos, Señor, y Vos les dais su mantenimiento en tiempo conveniente. Extendéis vos la mano de vuestra largueza y henchís a todo animal de vuestra bendición;* conviene a saber, de toda aquella felicidad y alegría de que es capaz según su naturaleza.

Pues ¿qué mayor argumento de bondad que ver a un Señor de tan grande majestad, el cual, sin pretender interés de nada, por sola bondad y realeza de condición, quiera inclinarse a tener providencia y ser como un despensero de los pajaricos, y de los pececillos, y de los gusanos, y que, no contento con esto, desciende también a proveerlos de sus pasatiempos y recreaciones, dándoles y criando en ellos inclinaciones para tales alegrías? De manera que así como Vos, Señor, tenéis no solamente ser, sino bienaventurado ser, así quisisteis que todas vuestras criaturas, por bajas que fuesen, participasen en su manera de Vos, y así gozasen de lo uno y de lo otro, teniendo ser y alegre ser.

Pues ¿quién no se espanta de esta maravilla? ¿Quién no conoce por aquí la dulzura infinita, la nobleza, la blandura de aquel corazón divino que tan dulce se mostró a unas criaturas tan bajas, que el hombre, cuando las encuentra, les pone el pie en ellas y pasa por ellas? Porque ¿qué hombre hay de nosotros a quien se le diese nada porque la hormiga, o la mosca, o el mosquito, estuviese contento o descontento, triste o alegre? Pues ¿quién no se maravillará de que aquel Señor de tanta majestad, en cuya comparación todo el mundo apenas es una hormiga, que tuviese tan particular cuidado, no sólo de la vida de los animalicos, sino también de su recreación y sus placeres, mayormente no esperando conocimiento ni agradecimiento de las tales criaturas?

¡Oh maravillosa bondad! ¡Oh inestimable suavidad! ¡Oh Dios mío, y qué debéis tener guardado en el seno de vuestra gloria para vuestros fieles amigos, pues tan particular cuidado tuvisteis de la felicidad de los gusanos! ¿Cómo podré yo desconfiar que faltará vuestra providencia y misericordia a los hombres redimidos con vuestra sangre, pues no falta a los animales del campo?

Bondad de Dios con las naciones infieles.

Y si todo esto nos declara la grandeza de esta bondad, que es hacer mercedes sin esperar agradecimiento, ¿cuánto mayor lo será perseverar en hacer mercedes recibiendo ofensas?

Porque, sabiendo Vos, Señor, cuántas maneras de naciones hay en el mundo que ninguna cuenta tienen con la gloria y obediencia que os deben, antes desacatan y blasfeman vuestro santo nombre, y lo que es más, dejando

de adorar a Vos, que sois Creador de todo, adoran piedras y palos, y, con todo eso, proveéis las regiones donde esto pasa abundantemente de frutos de la tierra, de animales del campo, de peces de la mar, de ricas minas de oro y plata y piedras preciosas y de otras infinitas cosas que sirven para la provisión y regalo y aparato de los que continuamente os ofenden. Esta es aquella bondad y magnificencia que Vos nos declarasteis en vuestro Evangelio (Mt. 5,45), diciendo que vuestro Padre comunica sus beneficios y el resplandor del sol para buenos y malos y enviaba rocío y agua del cielo sobre justos y pecadores.

Pues ¿quién no conocerá por aquí la realeza y magnificencia de vuestro corazón, pues sois tan benigno aun para los ingratos y malos? Pues ¿quién no os amará, Señor, con todas sus fuerzas? ¿Quién no pondrá en Vos toda su esperanza? ¿Quién no se olvidará de sí por Vos? ¿Quién no correrá en pos de Vos al olor de estos ungüentos?

Bondad de Dios con los necesitados.

Y si tanto nos declaran, Señor, de vuestra bondad las obras de la naturaleza, ¿cuánto más las obras de la gracia? Si tanto nos predica de ella el cuidado que tenéis de los brutos animales, ¿cuánto más el que tenéis de los hombres? Mas como haya muchas suertes y condiciones de hombres, en aquéllos resplandecen más vuestra bondad y providencia que son más pobres y miserables. Porque la verdadera grandeza es ser amparo de los pequeños, y el verdadero poder es ser muro de los que poco pueden, y la perfecta bondad es hacer bien sin esperanza de interés.

Pues ¿quién podrá, Señor mío, explicar el cuidado que Vos tenéis y el que nos mandáis tener de los pobres, de los afligidos, de los necesitados y de todas las personas miserables? ¡Qué de veces en la Ley, y en los Profetas, y en los Evangelios, nos repetís y encarecéis esta encomienda! ¡Qué promesas tan grandes para quien esto hace, y qué castigos tan temerosos para quien de esto se olvida!

¿Por qué medios se podía más encomendar el cuidado de los pobres y necesitados y las obras de misericordia que con hacer de ellas un arancel para dar o negar por ellas en el día del juicio el reino del cielo? (Mt. 25,34). ¿Con qué palabras se pudiera esto más encarecer que con decir Vos, Señor mío, que lo que a uno de estos pequeñuelos hermanos míos hicisteis a mí lo hicisteis? ¿De qué pecho pudieron salir palabras de tanta bondad y misericordia, sino de aquel que es piélago de toda bondad y misericordia? Si las palabras y obras son indicios y testigos del corazón, ¿cuál es el corazón de donde tales obras y palabras salieron?

Pues ¿cuál es también el cuidado que tenéis de los huérfanos, de las viudas, de los extranjeros y desamparados? ¡Cuántas veces en las Escrituras sagradas encomendáis el remedio de éstos y con qué rigor mandáis que nadie sea osado de los agraviar! En un solo capítulo del libro del Deuteronomio hallamos siete veces encomendado el cuidado y la provisión de los huérfanos, extranjeros y viudas, donde mandáis que ninguno pervierta el juicio de ellos, ni los defraude de su jornal, ni les saque las prendas de casa. Y así también mandáis que, cuando los labradores segaren sus panes, dejen las espigas que se cayeren para el huérfano y para el extranjero y para la viuda (Lev. 19,9). Y la misma encomienda tornáis a repetir cuando vendimiaren sus viñas y varearen sus olivares, proveyendo en esto, como piadoso padre, al pobre, al extranjero y a la viuda.

Y como si esto fuera poco, Vos mismo, Señor, cuyo título es ser Rey de los reyes y Señor de los señores, añadisteis a este título otro no menos honroso, que es ser padre de huérfanos y juez de viudas (Ps. 67,9).

¡Oh suma bondad! ¡Oh verdadera grandeza! ¡Oh entrañas de infinita piedad! ¡Y cuánto más amable y admirable os hace este título que el otro! Aquél declara la grandeza de vuestra majestad; mas éste, la inmensidad de vuestra bondad, de la cual con mucha razón os preciáis más que de todos los títulos, por clarísimos que sean.

Pues a esta bondad señaladamente pertenece favorecer a los pequeños, amparar a los flacos, tener cargo de los huérfanos, mirar por los extranjeros y peregrinos y querer que se les haga justicia, poniendo siempre los ojos no donde esperéis interèses, que no pretendéis, sino donde más useis de vuestra bondad.

Bondad misericordiosa de Dios con los pecadores.

Sobre todo esto aún nos declara más, Señor, la grandeza de esta bondad, la misericordia que usáis con los pecadores, cómo los sufrís con tanta mansedumbre, cómo los aguardáis con tanta paciencia; siendo Vos ofendido, los llamáis al perdón, y, siendo injuriado, los llamáis con la paz y les ofrecéis la satisfacción, y aun la ponéis de vuestra casa. ¡Cuán presto os dejáis hallar, cuán presto sois en el oír, cuán piadoso en los recibir y cuán largo en el perdonar!

Espántame, Señor, aquella misericordia de que usasteis con Manasés, rey de Judea (2 Par. 33,12), a quien, después de tantas idolatrías y derramamientos de sangre y de tantas y tan horribles maldades, cuando os pidió perdón de sus culpas, no solamente se lo concedisteis, mas también lo librasteis de su cautiverio y le restituisteis en su reino, y no negasteis la salud a aquel por cuya maldad tantas almas se perdieron y por cuyos pecados aquella noble Jerusalén, con vuestro sagrado templo, fué asolada y destruída.

Es tan grande esta bondad y misericordia, que, como dice uno de vuestros santos, a ninguno desecháis, a ninguno despreciáis, a ninguno aborrecéis, sino sólo a aquel que por su locura os aborrece. Y por esto, no luego cuando estáis airado castigáis, sino aguardáis y hacéis mercedes a los que os provocaron la ira si se convierten a Vos. Dios mío y salud mía, yo miserable, yo soy el que os enojé e hice mal delante de Vos, yo provoqué vuestra ira, y merezco vuestra saña. Pequé, y me sufrís con paciencia; os ofendí, y me aguardáis a penitencia. Si me arrepiento, me perdonáis; si vuelvo a Vos, me recibís, y si dilato la vuelta, me esperáis hasta que vuelva. Encamináis al errado, convidáis al rebelde, esperáis al perezoso y le abrazáis cuando viene. Enseñáis al ignorante, consoláis al triste, le levantáis de su caída, le sustentáis después de levantado, os dais al que os pide, os dejáis hallar de quien os busca, abrís la puerta al que os llama.

Bondadosa amistad de Dios con los justos.

Y si tanto, Señor, nos declara vuestra bondad el tratamiento que hacéis a los pecadores, ¿cuánto más el que hacéis a los justos, a quienes habéis recibido ya por hijos, y por amigos, y por herederos de vuestro reino, y en los cuales señaladamente resplandece la imagen de vuestra bondad?

Este, Señor, es uno de los argumentos que más claramente descubre la grandeza de vuestra bondad. Porque, como sea propio del bueno amar a los buenos y aborrecer los malos en cuanto malos, necesariamente se sigue que cuanto uno fuere más bueno, tanto mayor amor tendrá a los buenos y mayor aborrecimiento a los malos en cuanto tales.

Pues como Vos, Señor, seáis, no accidentalmente, como nosotros, sino esencial e infinitamente bueno, y la misma bondad, ¿qué se puede de aquí inferir sino que tendréis infinito amor al bueno y a su bondad, e infinito

aborrecimiento al malo y a su maldad? Pues como el amor sea el primero y el mayor de todos los beneficios y la raíz y fuente de todos ellos, siendo tan grande este amor que Vos, Señor, tenéis a todos los que son verdaderamente buenos, en cuyas almas Vos moráis y en cuyas vidas resplandece la imagen de vuestra bondad y santidad, ¿quién podrá en pocas palabras explicar la grandeza de los favores y beneficios y el tratamiento que les hacéis?

Cosa es ésta que, sin duda, sobrepuja todo lo que se puede decir y aun todo lo que se puede creer. Creíble será al que lo ha experimentado, mas ni ése ni otro alguno lo podrá significar con palabras.

Y dejados aparte otros beneficios y favores, ¿quién podrá explicar la providencia y cuidado paternal que tenéis de vuestros amigos, cómo los oís en sus oraciones, cómo los consoláis en sus tribulaciones, cómo los santificáis y purificáis en sus vidas, cómo los visitáis y alegráis en la casa de vuestra oración, y, finalmente, con qué linaje de honras en vida y en muerte los honráis?

Pues estas seis maneras de favores y beneficios, que declaran el tratamiento que hacéis a las almas puras y limpias, es la cosa que más mueve los corazones a desear amar y servir a un Señor que así trata a quien de todo corazón le ama.

Porque, así como la cosa que más mueve los hombres a desear servir a un gran príncipe es saber que es humanísimo, y liberalísimo, y fidelísimo para con todos sus criados, así los que, leyendo la vida de los santos, y tratando las conciencias de las personas espirituales y devotas, y viendo todas estas maneras de favores y regalos que este Señor les hace, por una parte se confunden, viéndose tan lejos de aquel estado, y por otra parte se mueven grandemente a desear servir y amar a un Señor de quien recibirán los mismos beneficios si de todo corazón se llegaren a él, pues ni es aceptador de personas ni se puede negar a quien lo busca.

Pues comenzando por la providencia y cuidado que tiene de los suyos, quien esto quisiere saber lea los Salmos, los Profetas y las historias sagradas, y verá cómo la mayor parte de las Escrituras divinas se emplea en declarar esto. Cuál es aquella providencia que el Eclesiástico (34,19) significó cuando dijo: *Los ojos del Señor están puestos sobre los que le temen; El es su guarnición poderosa, su lugar de refugio, escudo para su defensión, amparo contra el calor del estío, sombra en el mediodía, socorro en sus peligros y ayuda en sus caídas; El es el que levanta sus almas, alumbra sus entendimientos, y el que les da salud, vida y bendición.* Hasta aquí son palabras del Eclesiástico, o, por mejor decir, del Espíritu Santo.

Pues ¿qué más había que decir? Y ¿qué más hay que el corazón humano no pueda esperar ni desear? ¿Quién no tendrá por ricos y bienaventurados a los que comprende esta tan general y tan grande bendición? Y ¿quién no deseará ser de este número por que le quepa parte de este tesoro? Pues ¿qué providencia es aquella que el mismo Señor declaró y prometió por el profeta Zacarías (2,8) cuando, hablando de los suyos, dijo: *Quien a vosotros tocare, tocarme ha en la lumbre de los ojos?* ¿Había más que prometer? Mucho fuera si dijera: El que a vosotros tocare, tocará a mí, y no parece que había más que desear. Pero a esto halló el Señor que añadir cuando dijo: *Tocarme ha en la lumbre de los ojos.*

Ni es menos dulce aquella promesa del salmo (90,11) que dice: *A sus ángeles tiene Dios mandado que te traigan en las palmas de las manos, para que no tropiecen tus pies en la piedra.* Ni es menos lo que, por una parte, dice el mismo profeta (Ps. 33,21): que tiene el Señor contados todos los huesos de los suyos y que uno solo no quedará maltratado; y lo que, por otra parte, dice en el Evangelio (Mt. 10,30): que tiene contados todos los cabellos de sus cabezas para que ni uno les sea quitado.

No sé qué más especial ni más menuda providencia se puede pintar que ésta, la cual a cada paso se promete en las Escrituras santas. Pues ¿quién no deseará morir por amor de un Señor que tal cuidado tiene de sus amigos, y quién no trabajará por ser uno de ellos?

Y aunque todas las historias sagradas estén llenas de ejemplos en los cuales se ve claro el cumplimiento de estas promesas, pero de los más señalados y admirables me parece el de Tobías; de cuya consolación y remedio tuvo el Señor tal providencia, que envió un ángel del cielo, y no de los menos principales, en figura de caminante, para que acompañase a su hijo en un camino largo y anduviese con él todo este tiempo de mesón en mesón y de ciudad en ciudad, por todas las ventas y posadas del camino, comiendo y bebiendo, a lo que parecía por de fuera, con él, y tratándolo y conversándolo familiarmente como un caminante con otro; y después de casado por su mano el mozo muy honrada y ricamente, tomase él a cargo los camellos del suegro y, como un arriero, fuese con sus bestias a cobrar el dinero que se le debía; y de esta manera, casado y rico, sano y salvo, lo trajese a la casa de su padre, y abriese los ojos al santo ciego y le diese perfecta materia de alegría y descanso toda la vida.

Pues ¿quién no conocerá por aquí el amor grande que este Señor tiene a sus siervos, y el cuidado y providencia más que paternal que tiene de ellos, pues de tales invenciones usa para consolarlos y proveerlos? Y ¿quién habrá tan ciego y tan enemigo de sí mismo que no trabaje por amar este Señor con todo su corazón y vivir de tal manera que merezca estar debajo de las alas y amparo de tal providencia?»[5]

Fr. Diego de Estella:

147. Si el objeto de nuestra voluntad es el bien verdadero o bien aparente, ¡oh sumo bien y bondad infinita de mi Dios!, ¿por qué no te amará mi corazón sobre todas las cosas siendo sumamente bueno y la misma bondad?

Es imposible amar el hombre alguna cosa si no fuere verdaderamente buena o so color y razón de algún bien. Cuando ama lo malo, no lo quiere en cuanto malo, sino porque viene el mal cubierto con algún bien, del cual cebándose la voluntad es llevada engañosamente a querer lo malo, el cual nunca sería amado de nuestra voluntad si viniese descubierto.

Representa el mundo a la voluntad bienes aparentes, como son deleites, honras, provechos temporales y otras cosas semejantes; debajo de los cuales bienes, transitorios y falsos, viene escondida la muerte de la culpa con las abominaciones de los vicios y pecados. Estos engaños recibes tú, ánima mía, cuando, aficionándote a estas vanidades exteriores, compras, a costa de perder tu libertad, los eternos y perdurables tormentos. No sé qué prevaricación y maldad es ésta, pues siendo tan natural a ti el amar lo bueno como al fuego el quemar, dejas a tu Dios, que es sumamente bueno y un acto puro de bondad, por una bondad tan superficial como es la bondad que resplandece en la criatura. La bondad de la criatura no es sino una pequeña gota que mana de aquel piélago y profundo abismo sin suelo de la bondad inefable del Criador.

Pues ¿por qué dejas la existencia por la apariencia, lo vivo por lo dibujado y lo que es verdaderamente bueno por una sombra de bien? Debajo de esta pequeña bondad que ves en las criaturas, la cual recibieron emprestada de la suma bondad del Criador, están muchas imperfecciones escondidas;

[5] Fr. Luis de Granada, *Adiciones al «Memorial de la vida cristiana»*, consid. 1.ª (*Obras*, ed. crítica P. Cuervo, t. 4 p. 176-186). Puede verse también en *Obra selecta* del P. Granada (B.A.C., Madrid 1952) t. 7 p. 13-41.

pero la bondad del Señor es propia suya, sin mezcla de alguna imperfección. Pues ¿qué malignidad es la tuya, que, dejando al que es sustancialmente bueno y esencialmente bueno y tan digno de ser amado por ser la suma bondad, te vas tras un poco de bien momentáneo que cubre muchas faltas y defectos dignos de aborrecimiento? *Ninguno es bueno sino sólo Dios*—dice la Escritura—, porque sólo El es susbtancialmente bueno y su bondad es natural a El y propia de su esencia; mas la bondad de la criatura es adquirida, comunicada, emprestada y muy superficial, y no es buena de sí misma sino por participación, que es por la bondad que recibió de Dios.

A ti, mi Dios, que eres origen y manantial de donde proceden todas las bondades que amo en la tierra, ame mi corazón sobre todas las cosas, pues, según su naturaleza, no puede ser llevado sino de lo bueno, ni captivo sino del bien verdadero o aparente. A ti, Señor, que eres sumo bien y verdadera bondad, debo yo amar, pues eres todo bueno y centro de mi alma y eres fin de mis deseos, descanso de mi corazón y cumplimiento de mi voluntad. Tú eres esencialmente bueno, y toda otra bondad es cosa muy accesoria e indigna de emplear en ella mi amor.

Mandaste a tu siervo Moisés que hiciese un propiciatorio que era una tabla ancha y grande de oro puro y macizo sin pintura alguna, la cual estaba encima del arca del testamento entre dos querubines que la miraban, de donde dabas tus respuestas. Si, como dice tu santo Apóstol, todas las ceremonias de aquella ley eran figuras de la ley de gracia, ¿qué representa aquella tabla de oro puro y macizo sino tu bondad pura, sólida, substancial y verdadera? Es en nosotros la bondad como oropel que asienta sobre muchos defectos y flaquezas, pero en ti es todo oro fino, por ser tú esencialmente todo bueno. La pintura es cosa muy accidental y exterior, y por eso mandabas que esta tabla no se pintase, porque en ti no hay cosa accidental, ni es accidente la bondad, que te conviene por tu propia naturaleza. Era grande y ancha, porque tu grande bondad extiéndese a los extraños y a los infieles y enemigos.

Nace el sol para los buenos y malos y envías el agua sobre los justos e injustos. No desechaste al ladrón que te llamó en la cruz, no despreciaste a la mujer pecadora que te buscó en casa del fariseo, no te escondiste de la adúltera que te presentaron en el templo y no te desdeñabas de recibir a los pecadores y comer con ellos, no obstante las murmuraciones de los fariseos. No eras aceptador de persona, ni llegó a ti algún pecador, por grande que fuese, que no hallase esas entrañas de amor para su remedio abiertas. Aquéllos, Señor, se quejen de ti y de tu soberana bondad, que, buscándote en sus tribulaciones y trabajos, no hallaron en ti blando y benigno padre para socorrerlos y ayudarlos. ¡Oh cuán ancha y extendida es esta tu bondad, clementísimo Señor, pues abrazas al pobre y al esclavo y siervo vil y miserable y mezquino pecador, así como al grande poderoso y rico y como al que está muy adelante en tus servicios!

Dos querubines estaban mirando y contemplando el propiciatorio, por que se entienda que solas dos naturalezas, angélicas y humanas, te conocen y solos los ángeles y los hombres tienen noticia de tu bondad infinita. Tenían tendidas sus alas por que en la consideración y contemplación de tu bondad encendiesen nuestros deseos, y extendiese el alma sus afectos, volando con sus santos ejercicios y fervientes suspiros, amando la voluntad sobre todas las cosas a lo que conoce el entendimiento ser digno de ser amado más que todas ellas. Porque todo lo que se ve, se ve en la luz, por razón de lo cual es la luz más visible; así como todo lo que se entiende, por razón de la verdad se entiende, y por eso la misma verdad es más inteligible. Así, todo lo que se ama es amado por razón de algún bien que tiene; luego el mismo bien es más digno de ser amado. Pues como tú, Señor, seas el mismo bien,

por razón de tu bondad eres merecedor de ser sumamente amado. Amarte he, Señor, fortaleza mía, firmamento mío, refugio mío y librador mío. Más eres en ti mismo que en cuanto has hecho por nosotros; y así es justo que te ame mi corazón por tu bondad infinita y aún más que por lo que por mí hiciste. Debes, pues, ánima mía, sumirte en aquel piélago infinito de la bondad de tu Dios y entrar en el profundo abismo del sumo bien de tu Criador.

Arda mi corazón en ese horno de fuego de caridad inmensa de ti, mi Dios, y abrásense mis entrañas encendidas en el amor de tu eterna y soberana bondad. Amarte he, Dios mío, bien infinito, inefable bondad y amor sin término ni medida, todo cuanto puedo y sobre todas las cosas, pues eres sumo bien y la fuente de donde manan los bienes que tienen todas las otras cosas» [6].

ARTICULO 2

EL AMOR ETERNO CON QUE DIOS NOS AMA

148. El evangelista San Juan, exhortando a los hermanos al amor a Dios, escribe estas sublimes palabras: *Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero* (1 Io. 4,19). Y poco antes, en la misma epístola, había escrito estas otras: *En esto está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó el primero y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados* (ibid., v.10).

Como de costumbre, haremos en primer lugar una breve *exposición teológica* de este argumento y recogeremos después algunos *comentarios ascético-místicos* en torno al amor infinito con que Dios nos ama.

A) Exposición teológica

En la primera parte de nuestra obra hemos explicado teológicamente cómo Dios ama infinitamente todo cuanto existe, aunque en grados diferentes de intensidad *objetiva*, según los mayores o menores beneficios que ha querido comunicar a sus criaturas, ya que el amor de Dios es precisamente la *causa* de todo el bien que en las criaturas puede encontrarse.

Dios ha volcado materialmente sobre el hombre todo su amor infinito. Este es, sin duda, uno de los motivos o argumentos más poderosos para impulsarnos a amar a Dios, por aquello de que «nobleza obliga» y «amor con amor se paga».

Escuchemos a un piadoso autor exponiendo este argumento [1]:

«Para que mejor se entienda la grandeza del amor de Dios hacia nosotros, consideremos brevemente cinco cosas: la majestad del que ama, la vileza del amado, el modo con que Dios ama, el fin por el que ama y los bienes que nos confiere y nos ofrece.

[6] Fr. DIEGO DE ESTELLA, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, medit.4. Puede verse en *Místicos franciscanos españoles* t.3 (BAC, Madrid 1949) p.66-69.

[1] G. MAHIEU, *Probatio charitatis*, ed. 5.ª (Brugis 1949) p.47-49.

1.ª La majestad del que ama. El que nos ama, y a mí en particular, no es algún príncipe terreno ni un ángel, sino *el mismo Dios* infinito, inmenso, eterno, de infinito poder, sabiduría, santidad, gloria, bienaventuranza, *Rey de reyes y Señor de los que dominan* (1 Tim. 6,15). ¡Qué sublime cosa es ser amado por una tan grande Majestad, a la que alaban los ángeles, adoran las dominaciones, temen las potestades, los cielos y las virtudes de los cielos y los bienaventurados serafines la celebran con recíproca alegría. En los palacios de los príncipes hay muchos que trabajan y se esfuerzan en obtener el favor del príncipe, y, al obtenerlo, se glorían de ello, se consideran felices y apenas caben en sí de gozo. Pues si el favor de un príncipe terreno, mortal, semejante a nosotros, tanto se estima, ¿en cuánto debe estimarse el favor divino? Por cierto infinitamente más, puesto que la Majestad de Dios es infinitamente mayor, y la dignidad y opulencia que confiere es infinitamente mejor y más deseable.

Si se mira a la dignidad del dador, ningún don parecerá pequeño o demasiado vil. No puede ser pequeño lo que Dios nos da.

2.ª La vileza del amado. Los que ama el Dios de infinita majestad son, atendiendo a su naturaleza, los ínfimos entre las criaturas racionales; y atendiendo a su condición, son pecadores, *de los que el primero soy yo* (1 Tim. 1,15); enemigos, soberbios, ingratos, carnales, descuidados de lo celestial, apegados a lo terreno, ineptos para todo bien, inclinados a todo mal. Cosa de grande admiración es que tan vil e ingrata criatura sea tan amada de su Creador con preferencia a los mismos ángeles. *¿Qué es el hombre para que en tanto le tengas y pongas en él tu atención* (Iob 7,17).

3.ª El modo del amor. Dios nos ama no sólo como el príncipe a sus súbditos y como el señor a sus siervos, sino como el padre a sus hijos, por lo que nos manda invocarle como padre: *Padre nuestro, que estás en los cielos*. Nos quiere hacer herederos de su reino y partícipes de todos sus bienes. Y nos ama, no con un amor vulgar y corriente, como los otros padres suelen amar a sus hijos adoptivos, sino con un amor inaudito e inestimable, hasta el punto de querer que su Hijo unigénito, eterna Sabiduría, asumiera nuestra naturaleza, y en ella, nos instruyera con la palabra y el ejemplo, satisfaciera por nuestros delitos y sufriera la muerte por nosotros. *De tal manera amó Dios al mundo, que le dió a su Hijo unigénito* (Io. 3,16). *De tal manera*, o sea, tan ardientemente, con tanta estimación, teniéndonos en tanto. No parece que Dios hubiera podido amar a sus criaturas más de lo que amó de hecho al hombre. Verdaderamente *nos amó hasta el fin* (Io. 13,1), esto es, hasta el extremo, hasta el exceso.

4.ª El fin del amor de Dios. No nos amó Dios en beneficio suyo, sino en provecho nuestro, o sea, para hacernos partícipes de su reino: *Por nosotros los hombres y por nuestra salvación*. El amor de Dios es un amor de suma benevolencia, por lo cual quiere comunicarnos a *nosotros* su propia bondad. Es cierto que

todo lo ha hecho el Señor para sus fines (Prov. 16,4), refiriendo todas las cosas a su gloria, pero «no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla» (concilio Vaticano, D 1783). He aquí el prodigio del amor de Dios hacia mí: hizo todas las cosas por su bondad y omnipotencia, para gloria suya y utilidad mía. Para él únicamente la gloria; para mí, toda la utilidad y toda la felicidad. Hermosamente lo dice San Francisco de Sales: «Tal es la economía de su bondad: nos deja el fruto de sus favores y se reserva el honor y la alabanza» [2].

«¡Oh cuán suave y benigno es, Señor, tu espíritu en toda criatura!... Desciendes por amor a nosotros para encender en nosotros el fuego del amor y por él arrebatar nuestros corazones hacia lo alto y convertirlos en ti. Así como el fuego, por la fuerza de su ardor, convierte todas las cosas en sí mismo, así tú, fuego consumidor, con la fuerza del amor. Enciende en nuestros corazones el fuego de tu amor y conviértelos en ti a fin de que nada pensemos fuera de ti, nada sepamos, nada sintamos, nada hablemos, nada deseemos» [3].

«Ved—exclama San Bernardo—de qué modo, o más bien, cuán sin modo ha merecido Dios ser amado por nosotros, pues nos amó el primero, siendo tan grande, y amándonos tanto y tan gratuitamente a nosotros, tan pequeños y tan viles» [4].

5.ª Los bienes que nos confiere y nos ofrece. Son los bienes inmensos de naturaleza, gracia y gloria, que examinaremos en los artículos siguientes.

B) Comentario ascético-místico

Escuchemos a Fr. Diego de Estella y a Mons. Sauvé comentando devotísimamente este argumento del amor infinito con que Dios nos ama, que está reclamando nuestra amorosa correspondencia.

Fr. Diego de Estella:

149. Si tantas razones como hay para amarte, Dios de mi corazón y esposo de mi alma, no bastan para que mi corazón, de día y de noche, siempre arda en llamas de amor, despiértame siquiera y muévame a lo menos el amor inmenso que me tienes. Ninguna cosa más provoca al amor que ser amado; y así amamos a los que nos aman, aunque sean indignos de nuestro amor, solamente porque nos aman. ¿Quién es tan silvestre y bárbaro que no ame a quien le ama? Los hombres muy crueles suelen amar a quien los ama, y no quieren hacer esto contigo, siendo quien eres y amándolos tú tanto, que te diste a ti mismo por ellos. Pues un amor no se paga sino con otro amor, muy justo es por cierto, Señor, que yo te ame y arda en vivas llamas de puro fuego de amor, pues tan ardentísimamente soy amado de ti. Si dudas, pues, ánima mía, del amor que tu Dios te tiene, sus testimonios por cierto son muy terribles. Testigo es la cruz, testigos son los clavos,

[2] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.4 c.6.
[3] Cf. Lessio, *De perfect. moribus divinis* l.9 c.5.
[4] San Bernardo, *De diligendo Deo* c.6. Puede verse en «Obras completas» (BAC, Madrid 1955) t.2 p.755.

testigos los dolores, testigo la confusión, testigos los arroyos de sangre y testigo la muerte amarga y acerbísima que por ti sufrió. Y como todo esto pasase, aún le parecía poco por la grandeza del amor; y si fuese caso posible, aún pide y desea pasar mayores cosas por ti, mayores dolores, mayores angustias y mayores tormentos, porque esto es lo que vocea en la cruz cuando dice que tiene sed, y en el salmo también dijo: *Corrí en mi sed*, conviene a saber, aparejado estoy a sufrir muy mayores penas de las que sufro por el hombre (Ps. 118,32). Y aunque de él esté escrito que *se hartará de oprobios*, y en otra parte diga también la Escritura que *será su alma llena de denuestos*, con todo esto, desea más estando harto cuanto al efecto y tiene sed cuanto al afecto. Harto estaba, porque desde la planta del pie hasta la cabeza no tenía sanidad; y tiene sed, porque aún el amor no estaba lleno de dolores, aunque el cuerpo estaba lleno de llagas. Pues si en amar a tan grande amador eres fría, ánima mía, más dura te muestras que las piedras, pues sabes que delante de tan grande dignación se quebrantaron, por duras que eran, y las que no tenían sentido mostraron sentido, por que veas qué serán obligados a hacer los corazones de los hombres que tienen sentido. Si las peñas no pudieron sufrir tan grande peso de amor, aprende de las durísimas peñas a amar a tu Creador. Pues ¿cómo no te ablandas, ¡oh miserable!, viendo que las piedras se quebrantan con tan grande beneficio y que las peñas hacen oficio de corazones por los hombres? Sé, pues, ahora discípulo de las peñas y ama. Lo más precioso que nos diste y lo mejor que de tus divinas manos recibimos fué el amor. Tu amor para con los hombres era un don y merced íntima, oculta, secreta, entrañable, y el origen y fundamento de todos los otros dones y mercedes...

Queriendo, Señor, que te amásemos, tuviste por bien de amarnos primero, por que, ganándonos por la mano, siendo por tu gracia prevenidos, no pudiésemos dejarte de amar. No hallaste mejor medio que amar primero a aquellos de los cuales querías ser amado. *Tú nos amaste primero*, dice San Juan (1 Io. 4,19). Porque, dejando aparte que tu amor es infinito y no puede ser pagado, el habernos amado primero es merced tan soberana, que es imposible pagarla nosotros. Nunca David pudo pagar a Jonatás aquel amor primero con que Jonatás amó a David y aquella liberalidad que usó dándole sus vestiduras en señal del grande amor que le tenía. Por lo cual, viéndose David tan obligado por pagar el amor que a Jonatás debía, amóle como a su propia vida, y no sólo le amó viviendo, mas aun también mostró el grande amor que le tenía en su muerte cuando la lloró con tan grande sentimiento.

Amarte he, pues, Dios mío, refugio mío y fortaleza mía, por tus grandes misericordias. Aunque en todas tus obras eres admirable, pero en las entrañas de piedad que tienes con el hombre te hallo más maravilloso. *Tus misericordias*, dice el profeta, *son sobre tus obras* (Ps. 35,6). A ninguno despides, a ninguno desechas, a ninguno desprecias, y a los que te ofenden y huyen de ti buscas con perseverancia y amas benignamente. Al que se arrepiente, perdonas; recibes al que vuelve, y esperas al que dilata la penitencia. Vuelves al camino al errado, convidas al que rehusa, despiertas al perezoso, abrazas al que viene, al triste consuelas, abrazas al caído y abres al que llama. Cosa maravillosa es que el pecador, que te dejó a ti, sumo bien y bondad infinita, no hallando ningún descanso en las cosas que ama, no le queda otro remedio que volver al que ofendió. No puede vivir sin ti, y, dejándote a ti, le compele la necesidad de volver a ti. No hallando el hijo pródigo sino trabajos y miserias en todas las cosas criadas, ningún otro remedio tuvo sino volver a la casa del padre que despreció. Tú eres nuestro amparo y guarida, y así nos amaste, que, por granjear nuestro amor, *tomaste* (como dice Isaías) *nuestros dolores y recibiste nuestras enfermedades* (Is. 53,4). Trocaste con

nosotros tus bienes por nuestros males. Lloras por que riamos, ayunas por que comamos, trabajas por nuestro descanso, eres pobre por enriquecernos y, en fin, mueres por que vivamos» [5].

Mons. Carlos Sauvé:

150. «I. Un amor admirable veló sobre nosotros desde nuestro nacimiento: el amor maternal. Recordar la historia de este afecto puro, constante y profundo como ningún otro entre todos los afectos humanos, es cosa muy grata para un corazón bien nacido. Pero más grato le es todavía remontarse en la historia del amor de Jesús. El amor maternal, por muy solícito que haya sido, no es muy antiguo, existe no más que desde hace algunos años; el amor de Jesús data de más de mil novecientos años, se remonta al Calvario, a la cena, a Nazaret, a Belén, al primer instante de la Encarnación. Su corazón palpitó de amor hacia nosótros al mismo tiempo que hacia su Padre, ya al latir por vez primera sobre el corazón de María. Desde el Calvario, desde Nazaret, desde el seno de María, el amor de Jesús se dirigió con ternura hacia mi pobre alma. ¡Cómo pensar en tal misterio sin sentirme penetrado de amor!

Y no es éste todavía el misterio más conmovedor: el amor creado de Jesús tuvo comienzo. Hace unos cuantos miles de años no existía aún. Yo adoro en ese Corazón otro amor que data desde la eternidad. Cuando el Verbo principió a ser, principió a amarme. Mas, si es una blasfemia hablar de comienzo en lo que toca a su existencia, sería también en lo que mira a su amor. Así, pues, desde toda la eternidad, el amor infinito de Jesús se ha venido dirigiendo a mí. A mí, lo mismo que a su pueblo, se dirige esta frase tan tierna: «Te he amado con un amor eterno»: *In caritate perpetua dilexi te* (Ier. 31,3). Sí, de igual manera que su corazón humano ya desde el seno de María se dirigió hacia mí, su Corazón increado me amó desde su eterna generación en el seno del Padre.

He ahí, pues, con qué perpetuo amor, ¡oh Jesús!, me habéis amado. ¿Y yo? ¿Hace ya mucho tiempo que os amo? Después del prolongado sueño de la infancia, durante el cual vuestro amor eterno, el Espíritu Santo, reposaba en estado latente en mi alma, poco tardaron en poner en mis labios vuestro nombre tan dulce; pero ¿mi corazón se penetró acaso de esa palabra? ¿Cómo es posible que pueda pensar sin lágrimas en las grandes dilaciones, si no es ya en las traiciones, de mi amor? La humildad y las lágrimas, esta es la primera respuesta que vuestro amor tan antiguo, eterno, exige de mí.

Otra hay además: es que os ame, por fin, de verdad; es la de no desperdiciar ni una hora; es la de duplicar, por medio del amor, cada día que me concedéis para amaros. La vida pasa, el tiempo del amor meritorio se habrá acabado pronto, y sé que será el amor quien nos designará nuestro lugar en el cielo; que el amor eterno corresponderá al amor que habré concebido hacia vos durante esta vida.

II. Dios fué el primero en amar; de él proceden todas las buenas iniciativas, sobre todo las del amor: *Ipse prior dilexit nos* (1 Io. 4,19). También él es el último en amarnos, si tenemos la desgracia de abandonarle. Su amor es fiel por encima de todos los otros amores; en cuanto de él depende, nos ama para siempre.

El amor humano, aun el más sincero, no es eterno, por mucho que lo diga. Nuestros afectos humanos, aun los mejores, son poco duraderos; la distancia los debilita, el tiempo los gasta, las decepciones y las ingratitudes

[5] Fr. DIEGO DE ESTELLA, o.c., medit. 11 y 12. Pueden verse en *Místicos franciscanos españoles*, ed. BAC, Madrid 1949, t. 3, p. 85-86 y 88-89.

los cansan, la muerte los rompe. Sobrevivimos nosotros a los que hemos amado, y los olvidamos, o nos sobreviven ellos, y nos olvidan.

No sucede así con el amor de Jesús; Jesús me amará, si yo así lo quiero, con un amor divino mientras él sea Dios; me amará con su amor humano mientras sea hombre, mientras su corazón humano esté en contacto con su corazón divino por la unión hipostática, y este contacto que lo abrasa no acabará jamás.

¿Y qué correspondencia exige a mi corazón este amor para siempre fiel? La oración, la resignación y la santidad de vida. Merecer la perseverancia final en el amor es cosa imposible, pero se puede hacer por asegurarla. Ante todo, la santidad de vida es para ello indispensable; sin embargo, no es cosa suficiente; hay que rogar, rogar todos los días y arrojarse con confianza en el Corazón de Jesús» [6].

ARTICULO 3

Los beneficios naturales que hemos recibido de Dios

Los beneficios recibidos de un generoso bienhechor es indudable que excitan la gratitud y el amor del beneficiado, sobre todo si aquellos beneficios han sido otorgados de una manera enteramente gratuita y como expresión del afecto que nos profesa nuestro espléndido y generoso bienhechor.

Ahora bien: no hay bienhechor alguno que se pueda comparar con Dios en esplendidez y generosidad y no es posible imaginar ninguna suerte de beneficios que se acerquen, ni con mucho, a los que de El hemos recibido. Vamos a recordar en este artículo los de orden puramente natural, dejando para los siguientes los relativos a la gracia y la gloria.

A) Exposición teológica

Los beneficios de orden natural que hemos recibido de la divina liberalidad pueden reducirse a estos cuatro fundamentales: creación, conservación, providencia y gobernación. Vamos a estudiarlos brevemente a la luz de la teología católica.

a) La creación

151. Recordemos los siguientes principios fundamentales de teología dogmática:

1.º Crear es producir una cosa de la nada, o sea, sin utilizar ninguna materia preexistente [1]. El artista que transforma un pedazo de madera o de mármol en una estatua, no *crea*, propiamente hablando, aquella obra de arte, sino que se limita a transformar artísticamente una materia preexistente. El punto de partida de la creación (término *a quo)* es la nada. Sólo Dios puede crear, ya

---

[6] Mons. Carlos Sauvé, S. S., *Jesús íntimo*, elev. 7.ª, 2.ª ed. (Barcelona 1926) p. 307-310.

[1] Cf. I 45, 1.

que se requiere una potencia infinita para realizar el acto creador [2].

2.º Dios crea libérrimamente, sin que haya dentro o fuera de El alguna razón que le obligue a realizar el acto creador. La creación es efecto puro y simple de su omnímoda liberalidad (cf. D 1783).

3.º Al realizar el acto creador, Dios intenta en primer lugar la manifestación externa de su propia gloria (cf. D 1805). Ningún fin extrínseco a Dios puede ser la causa determinante del acto creador. Porque, si Dios intentara con su acción creadora un fin distinto de sí mismo, subordinaría su acción a ese fin, como todo agente subordina la suya al fin que intenta conseguir; y como la acción de Dios se identifica con su propia esencia divina—ya que en El no se distingue la esencia de la existencia, ni el ser del obrar—, síguese que se subordinaría a ese fin el mismo Dios, y ese fin estaría por encima de Dios, lo cual es absurdo y contradictorio: Dios dejaría de ser Dios. La finalidad primaria de la creación no puede ser otra, por consiguiente, que la manifestación externa de la gloria de Dios.

4.º Sin embargo, el fin que se propuso Dios al crear no fué la adquisición o aumento de su bienaventuranza—ya que es infinitamente feliz en sí mismo y nada pueden darle o añadirle las criaturas—, sino la manifestación de sus infinitas perfecciones por los bienes que comunica a las criaturas a impulsos de su espléndida liberalidad [3].

5.º Dios no creó ni crea todos los seres que podrían venir a la existencia, sino únicamente los que El quiere. Entre la serie infinita de seres *posibles*—que conoce perfectamente con su inteligencia infinita [4]—escoge libérrimamente los que él quiere y les comunica la existencia real por el acto creador [5]. Cada uno de los seres actualmente existentes puede decirse a sí mismo: «Dios *me escogió* entre millones y millones de seres posibles que jamás vendrán a la existencia».

6.º No importa que Dios se haya valido de instrumentos creados (los propios padres) para traer al mundo una persona humana. Su existencia, como tal persona humana, se debe a la libre y omnímoda voluntad de Dios, que ha dado la fecundidad a los padres para la generación del cuerpo y ha creado directamente el alma sacándola de la nada e infundiéndola en el cuerpo [6].

7.º Por consiguiente, todos y *cada uno* de nosotros existe porque Dios ha querido—porque Dios *nos ha querido*, diríamos mejor—, siendo nuestra existencia natural el primero de los beneficios recibidos de Dios y la base y fundamento de todos los demás. He aquí un motivo inmenso de gratitud y de amor a Dios, autor de nuestra existencia por un acto de libérrima elección y de amor infinito y eterno.

8.º Todas las criaturas que han salido de las manos de Dios

---

2 Cf. I 45,5.
3 Cf. I 65,2; cf. D 1783.
4 Cf. I 14,9 y 12.
5 Cf. I 14,8: «Si la ciencia de Dios es causa de las cosas»; y I 19,4: «Si la voluntad de Dios es causa de las cosas».
6 Cf. I 90,1-4.

pueden agruparse en cinco grandes escalas: minerales, vegetales, animales, hombres y ángeles. Aunque la naturaleza angélica es, de suyo, superior y más perfecta que la humana, el hombre tiene la prerrogativa de ser un resumen y compendio de toda la creación, un verdadero *microcosmos;* pues, como dice hermosamente San Gregorio, «el hombre existe como los minerales, vive como los vegetales, siente como los animales y entiende como los ángeles» [7].

DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA CREACIÓN [8]. La enseñanza dogmática de la Iglesia acerca de la creación puede resumirse del modo siguiente: *a)* Dios sólo e inmediatamente ha creado de la nada todos los seres: individualmente las substancias espirituales y en conjunto la materia prima de todas las corporales; *b)* en el tiempo; *c)* libremente; y *d)* para su gloria extrínseca, mediante la comunicación y manifestación de su bondad y perfección. Los puntos detallados de esta doctrina son los siguientes:

1.º Es de fe que Dios es el único principio de todas las cosas, distinto de todas y de cada una de ellas (D 428 1782).

2.º Es de fe que Dios ha creado al mundo en sentido estricto, es decir, sacándole de la nada con sólo su poder infinito (ibid.).

3.º Es de fe que no hay materia alguna no producida por Dios o que sea coeterna con El (ibid.).

4.º Es de fe que Dios creó el mundo no por alguna indigencia o para obtener o aumentar su felicidad, sino para manifestar su perfección, haciendo a las criaturas partícipes de ella (D 1783).

5.º Es de fe que Dios creó el mundo libérrimamente, sin ninguna necesidad intrínseca ni extrínseca (D 1783 1805 1908).

6.º Es de fe que Dios creó el mundo en el tiempo, no *ab aeterno;* es decir, que a la existencia del mundo precedió su no existencia (D 391 428 501 1783).

7.º Es de fe que todo lo que Dios ha hecho es bueno y ordenado al bien (D 706 816).

b) La conservación

152. Al beneficio de la creación hay que añadir el de la *conservación en el ser,* que es una especie de creación continua en virtud de la cual subsisten todos los seres creados. Si Dios suspendiera un solo instante su acción conservadora de los seres creados, toda la creación desaparecería en absoluto, volviendo *ipso facto* a la nada.

Que Dios conserva todas las cosas en su ser, puede probarse muy bien por la Sagrada Escritura y por la razón teológica.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Claramente enseña esta verdad en multitud de lugares en que nos presenta a las criaturas sustentadas por Dios en su existencia y dependientes de El en cada instante, de suerte que volverían a la nada si Dios las abandonase un solo momento. He aquí algunos textos:

«¿Cómo podría subsistir nada si tú no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti?» (Sap. 11,26).

---

[7] SAN GREGORIO, *Homil.* 29 *super Evang.*: ML 76,1214.

[8] Cf. P. JESÚS VALBUENA, Introducción a la Primera Parte, cuestiones 44-46, en *Suma Teológica*, ed. bilingüe, t.2, 1.ª ed. (BAC, Madrid 1948) p.701-703.

c) La providencia y gobernación

154. 1. IDEA GENERAL. Escuchemos a un teólogo contemporáneo resumiendo admirablemente el estado de la cuestión [1]:

«En el lenguaje corriente suelen usarse indistintamente los términos *providencia* y *gobernación divina* para significar a la vez con uno y otro *el planteamiento* mental eterno y *la ejecución* efectiva temporal del gobierno del mundo por Dios. Así los usan también la Sagrada Escritura, la Iglesia y los Santos Padres, que, más bien que para los teólogos como tales, hablan y escriben para el común de los fieles cristianos, adoptando por eso y de ordinario el lenguaje corriente de éstos. Sin embargo, como términos técnicos, tienen estas dos palabras en teología un sentido distinto la una de la otra.

Entiéndese, en efecto, por *providencia*, en teología, *la disposición y orden de todas las cosas según la conveniencia de sus fines particulares y del fin común de todo el universo creado, tal como dicha disposición y orden están «ab aeterno» en la mente divina*. Mientras que la *gobernación* es *la ejecución o realización «en el tiempo» de este plan mental concebido por Dios desde toda la eternidad* [2].

La providencia es, pues, en sentido estricto, eterna, y se ocupa de disponer y ordenar *en la mente* los medios eficaces en orden a la consecución del fin. La gobernación es temporal, *ejecutando el plan mental* de la providencia sólo en el tiempo, mientras duran las cosas. Antes de que las cosas existan o después que dejan de existir o han conseguido ya su fin, no hay propiamente lugar a la gobernación.

A veces, bajo el nombre de *providencia* van incluídas ambas cosas: el *planeamiento* mental eterno y la exterior *ejecución temporal* de dicho plan. En este sentido escribe Santo Tomás: «A la providencia pertenecen dos cosas: *a)* ordenar mentalmente a su fin las cosas provistas, y *b)* ejecutar esta ordenación, en lo cual consiste la gobernación» [3].

Por la gobernación, pues, hace Dios en el tiempo, *terminativamente*, lo que por la providencia ha planeado o concebido y ha hecho *principiativamente* desde toda la eternidad.

En nuestro pobre modo de entender y de hablar de las cosas divinas, diríamos que Dios:

a) Completa y terminativamente forma desde toda la eternidad el plan realizable de la creación universal, con todos sus fines y medios (ciencia práctica divina).

b) La voluntad divina quiere esto y lo dispone para la existencia, formando la inteligencia el juicio práctico de realizarlo conforme a una norma universalísima, que es la ley eterna, y concibiendo y ordenando con eficacia y suavidad todos los medios para el fin (disposición y providencia).

c) Terminativamente realiza Dios en el tiempo lo que principiativamente ya completó en la mente desde toda la eternidad, dando

---

1 P. JESÚS VALBUENA, O. P., l.c., t.3 (2.°) p.717-718.
2 Cf. I 22,1 ad 2.
3 I 22,3.

ser actual a todo aquello que su voluntad libremente escogió para existir realmente de entre los infinitos posibles que concibió su entendimiento por la ciencia práctica (creación), distinguiendo los seres ya creados, según los había determinado por la disposición (distinción), y, finalmente, conduciendo con suavidad, eficacia y sabiduría infinita todos los seres existentes hacia sus respectivos fines particulares y al fin universal de la creación por todos los medios que dispuso su providencia (gobernación divina).

Toda esta aparentemente múltiple y diversa actividad la realiza Dios con un solo y simplicísimo acto eterno; pero nosotros necesitamos concebirlo y expresarlo multiformemente con esta diversidad de actos en apariencia sucesivos».

2. EXPOSICIÓN TEOLÓGICA. Vamos a recoger ahora, brevemente resumida, la doctrina de Santo Tomás en la *Suma Teológica* en torno a la *providencia* y a la *divina gobernación*.

a) LA DIVINA PROVIDENCIA[4]

155. 1. Es necesario que haya providencia en Dios. La razón es porque todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios, como hemos demostrado anteriormente. Pero en las cosas hay bien no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dicen al fin, sobre todo al fin último, que es la bondad divina. Por tanto, ese bien del orden al fin que hay en las criaturas ha sido creado por Dios. Pero, como Dios es causa de las cosas por su entendimiento, ha de preexistir en El la razón de cada uno de sus efectos, como ya hemos dicho; luego es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines. Ahora bien: la razón del orden de las cosas al fin es precisamente la providencia. Luego en Dios hay providencia (a.1).

2. La providencia de Dios se extiende a todos los seres del universo, no sólo en conjunto, sino también a cada uno en particular. Lo exige así la causalidad divina universal, que se extiende absolutamente a todos los efectos que se producen en el mundo, sin que ninguno de ellos pueda escapar o substraerse al influjo de la causa primera universal (a.2).

3. Dios provee inmediatamente por sí mismo a todas las cosas en cuanto a la *razón del orden* de todas ellas al fin; pero para la *ejecución* de ese orden (o sea, para la gobernación de las mismas) Dios se vale de multitud de causas segundas o intermediarias, pues gobierna a los seres inferiores por medio de los superiores. Lo cual no significa en Dios defecto de poder, sino exceso de bondad, al querer asociarse a sus propias criaturas en el gobierno de ellas mismas (a.3).

4. La providencia de Dios, aunque es absolutísima y universal, no compromete la libertad de las causas secundarias libres ni les impone la necesidad de obrar de tal o cual manera; sino que, con el

[4] Cf. I 22,1-4.

fin de lograr la perfección del universo produciendo todos los grados del ser, señaló a unos efectos causas necesarias para que se produjeran necesariamente, y a otros, causas libres o contingentes para que se produzcan libre o contingentemente según lo exige la naturaleza de sus causas próximas. La providencia de Dios *causa* la libertad del hombre, lejos de anularla o comprometerla (a.4).

b) La divina gobernación[5]

156. 1. Dios gobierna absolutamente todas las cosas. El mismo orden maravilloso y constante del universo manifiesta a las claras que el mundo está gobernado por un gran agente intelectual, lo mismo que al entrar en una casa bien ordenada se advierte la existencia de un cuidadoso ordenador. La bondad divina lo reclama así también, pues ya que ha producido las cosas, debe llevarlas a sus fines, lo cual es gobernarlas (a.1).

2. El fin del gobierno del mundo está fuera del mismo y es superior a él. Porque la universalidad de las cosas creadas debe tener un fin universal y colectivo, que rebase y trascienda los fines particulares de cada una de ellas. Y como el orden de los fines corresponde al de los agentes, la finalidad última del mundo ha de ser un bien de su primera causa eficiente; luego el fin del universo no puede ser otro que la gloria extrínseca de Dios (a.2).

3. El mundo es gobernado por Dios solo, porque el gobierno de uno solo es el mejor posible—cuando gobierna rectamente—, por la triple unidad de plan, de actividad y de dirección, que sería mucho más difícil de conseguir a base del gobierno de muchos (a.3).

4. Los efectos generales de la divina gobernación son dos: la *conservación* de las cosas en el bien y la *moción* de las mismas al bien. Los efectos de la gobernación en particular son innumerables (a.4).

5. Así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino. Y así como no puede haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como a fin, de igual modo es imposible que alguno de los seres creados quede substraído al gobierno divino (a.5).

6. En el gobierno se deben considerar dos cosas, a saber: el *plan* de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la *ejecución* de ese plan. Por lo que se refiere al plan de la gobernación, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas, aun las más insignificantes; pero, en cuanto a la ejecución de ese plan, Dios gobierna unas cosas mediante otras (a.6).

7. Es imposible que suceda algo fuera del orden universal establecido por Dios, ya que ese orden abarca todo el conjunto de las causas particulares. Y así, por ejemplo, cuando el pecador se aparta de Dios por el pecado, por el hecho mismo de salirse de la zona de

5 Cf. I 103-105.

la justicia preceptiva de Dios, ingresa en el de su justicia vindicativa, sin que sea posible absolutamente a nadie substraerse del gobierno divino en una forma o en otra (a.7 y 8).

B) Comentario ascético-místico

Escuchemos a Fr. Luis de Granada comentando admirablemente los beneficios naturales que hemos recibido de Dios.

157. «Dice Santo Tomás que así como ninguna cosa hay con que más se encienda un fuego que con otro fuego, así ninguna hay con que más se encienda un amor que con otro amor. Porque, como la primera de las dádivas sea ésta, de la cual manan todas las otras, así como los beneficios recibidos mueven al amor del bienhechor, así, y mucho más, el amor, que es la causa de ellos. Pues por esto será razón levantemos ahora los ojos de nuestra alma a considerar la grandeza del amor que nuestro Señor tiene a los hombres.

Y porque hay dos maneras de hombres, unos buenos y otros malos, no trataremos aquí de unos y de otros, sino del amor que tiene a los hombres en común, en cuanto son criaturas suyas, donde entra el deseo que tiene de la salud y bien del género humano.

Pues la grandeza de este amor declaran primeramente todos los beneficios divinos de que arriba tratamos. Porque, como sea propio del amor querer bien y hacer bien, porque de lo uno nace lo otro, quien tantos bienes nos tiene hechos, como allí está declarado, síguese que ha de amar mucho a quien tantos bienes hizo. Y por esto, cuanto allí se trató de los beneficios divinos, sirve para este fin, y no menos hace para ello lo que se dijo de la grandeza de la divina bondad. Porque, como ésta sea la fuente de donde nace el amor, conocida la grandeza de la fuente, se conoce también cuál será el río que de ella procederá. Mas para este efecto trataremos aquí particularmente de tres grandes indicios y obras de este divino amor, que son las obras de la creación, glorificación y redención.

Amor de padre y creador.

Pues, comenzando por la primera, ésta nos descubre por muchas vías el amor que en aquel divino pecho está encerrado. Porque primeramente, como el hombre sea obra de la mano de Dios, hecha a su imagen y semejanza, y la más principal obra de cuantas en este mundo visible formó, ¿cómo no ha de amar lo que El mismo con esa dignidad y preeminencia tan grande formó? Porque es tan natural cosa amar las personas las obras de sus manos, que hasta un árbol que hayamos plantado o injertado de nuestra mano le tenemos un particular amor. Y cuando al cabo del tiempo lo vemos florido o cargado de fruto entre otros muchos árboles, nos alegramos más con ver aquél que todos los otros, porque a los otros los miramos como a extraños, mas a éste como cosa nuestra.

Y como ésta sea una natural condición y propiedad de la naturaleza humana, la cual fué por Vos, Señor, creada, necesariamente hemos de poner en Vos esta perfección. Porque no puede haber perfección en la criatura que no esté muy más excelentemente en el Creador. Pues, según esto, si Vos, Señor, amáis a todo lo que creasteis como a cosa que salió de vuestras manos, ¿cuánto más amaréis aquel para quien todo lo creasteis? Y si así amáis a todo lo que formasteis, de cualquier forma que lo hiciésedes, ¿cuánto más al que creasteis a vuestra imagen y semejanza?

Esta es una de las principales razones que alegaba el profeta Isaías al

Señor para pedir misericordia cuando decía (Is. 64,8): «Miradnos, Señor, con ojos de piedad, pues somos obra de vuestras manos».

Y por esto mismo tenía David por cierta la misericordia de este Señor cuando decía (Sal. 79,16): «Extenderéis, Señor, vuestra diestra a la obra de vuestras manos». Y por esto mismo se maravillaba el santo Job de cómo el Señor permitía que el demonio le atormentase tan duramente, siendo él obra de sus manos. Y así prosigue él esta razón muy a la larga, diciendo (Iob 10,8): «Vuestras manos, Señor, me hicieron y formaron, ¿pues cómo me soltáis de ellas, para que venga a despeñarme? Acordaos, ruégoos, Señor, que Vos me hicisteis como quien de un poco de barro hace un vaso o cuaja un poco de leche. Vos mismo me vestisteis de pieles y de carne, y me organizasteis con huesos y nervios, y me disteis vida y misericordia. Pues, siendo esto así, ¿cómo, Señor, desamparáis lo que Vos mismo formasteis?» Todo esto decía el santo varón, presuponiendo el amor que el Señor tenía a lo que El mismo había formado como a obra de sus manos.

Amor que enriquece.

Mas hay aquí otra consideración en gran manera dulce y de gran suavidad, que es ver cómo en tanto grado amasteis y preciasteis este hombre, que todo este tan grande y admirable mundo que vemos con los ojos, creasteis para él. Y que esto sea una gran verdad, pruébase por esta evidente razón. Porque claro está que no creasteis este mundo visible para los ángeles, que son puros espíritus, y así no tienen necesidad ni de lugares corporales en que estén ni de cosas corporales con que se sustenten. Mucho menos lo creasteis para Vos, pues de nada tenéis necesidad, sino de Vos solo, pues *ab aeterno* estuvisteis sin mundo, tan glorioso y bienaventurado como ahora lo estáis. Pues decir que lo creasteis para las bestias, sería gran bestialidad, pues las bestias ni conocen al hacedor ni son parte para agradecer el beneficio, y menos merecedoras que tan gran fábrica crease aquel potentísimo y sapientísimo hacedor para brutos animales.

Por donde claramente se sigue que todo este grande teatro, poblado de tantas cosas, esclarecido con tantas lumbreras, hermoseado con tanta variedad de cosas, cercado de tan grandes y tan resplandecientes cielos, gobernado con tan ciertas y maravillosas leyes, fué creado sólo para servicio, mantenimiento y uso del hombre, y para que le fuese un espejo en que mirase al Creador y un libro natural en que leyese y conociese su sabiduría, su omnipotencia, su providencia y su bondad.

Pues ¿no será grande argumento de amor de Dios y de la estima en que tuvo al hombre haber creado para sólo él una tan grande casa, tan grandes cielos, tan grande tierra, tan grande mar y tanta provisión de cosas innumerables para sólo su cuerpo, que es la menor y más baja parte del hombre? Si es grande muestra del amor que un padre tiene a un hijo proveerle de gran casa y familia cuando le da estado de vida, ¿cuánto amor mostró aquel Eterno Padre al hombre cuando de tal casa le proveyó, dándole por palacio el mundo, y por familia todas las criaturas, y la mar y la tierra para provisión de su mesa, y las estrellas del cielo por pajes de hacha que esclareciesen la noche y el día, de las cuales hay algunas que, como dicen los matemáticos, son cien veces mayores que toda la tierra? Pues, según esto, ¿qué tan grandes serán los cielos, donde caben tantas estrellas? Y ¿qué tan grande será el mundo, que de tales cielos está cercado?

Pues ¿quién no conoce por aquí la liberalidad y amor de tal dador, y quién puede caber en sí de placer considerando la estima que este Señor

le tuvo cuando tal casa le aparejó, y quién no conoce por aquí la grandeza de su dignidad, viéndose por Dios hecho rey y señor de todo el mundo y viendo cuán grande amor le mostró quien le dió este tan grande principado?

AMOR QUE REGALA.

Mas no para aquí, Señor, este argumento y testimonio de vuestro amor; pasa aún más adelante. Porque aún más claramente nos descubre esto la infinidad de cosas que, Señor, creasteis, no sólo para provisión y mantenimiento del hombre, sino también para su recreación y regalo. Porque en aquéllas os mostráis ser muy largo, Señor, para con vuestros criados, proveyéndolos abundantemente de todo lo necesario para el uso de la vida; mas en éstas mostráis amor de padre a hijo, e hijos chiquitos y tiernamente amados, a los cuales suelen los padres proveer de cosas alegres para su gusto y recreación.

Pues ¿quién podrá explicar aquí la muchedumbre de cosas que para este fin creasteis? ¡Qué de colores tan hermosos para la vista! ¡Qué de voces y músicas de hombres y de aves para el oído! ¡Qué de rosas y de flores para el sentido del olfato! ¡Qué de sabores y diversidad de manjares para el gusto!

¡Qué de objetos tan admirables tiene la vista para tener siempre en qué recrearse, y, recreándose, aprovechar en el conocimiento del Creador! ¿Qué retablo hay más hermoso que el cielo estrellado? ¿Qué paños de verdura más graciosos que los campos floridos y los ríos, con sus riberas entoldadas y ceñidas de arboledas? ¿Qué matices más perfectos que el color de los rubíes y esmeraldas? ¿Qué sedas más finas ni qué brocados más resplandecientes que los colores de algunas flores que hay, unas moradas y otras amarillas, y de otros muchos colores? Si no fuera esto así, no dijera el Salvador en el Evangelio: «Considerad las azucenas del campo cómo crecen: Dígoos de verdad que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de éstos» (Mt. 6,28) [6].

Y hablando en su famosísima *Guía de pecadores* del beneficio de la conservación, escribe el gran místico dominico:

«No sólo está obligado el hombre a Dios por el beneficio de la creación, sino también por el de la conservación; porque El es el que te hizo y el que te conserva después de hecho. De manera que tan colgado estás ahora de la mano de Dios y tan poca parte eres para vivir sin El, como lo fuiste para ser sin El. No es menor beneficio éste que el pasado; sino que aquél se hizo una vez, mas éste siempre, porque siempre te está creando, porque siempre está conservando lo que creó; y no es menester menor poder ni menor amor para lo uno que para lo otro. Pues si tanto le debes porque en un punto te creó, ¿cuánto le deberás porque en tantos te conserva? No das un paso que no te mueva El para eso; no abres ni cierras los ojos que no ponga El ahí su mano. Porque, si tú no crees que Dios mueve tus miembros cuando tú los mueves, no eres cristiano; y si crees que El te hace esa merced, y, con todo eso, le ofendes, no acertaré a decir lo que eres. Dime ahora: si estuviese un hombre en una torre altísima y tuviese fuera de las almenas otro hombre colgado de un pequeño cordel, ¿osaría por ventura este que así estuviese desmandarse en palabras contra aquel que lo sostiene? Pues si tú estás colgado como de un hilico de la voluntad sola de Dios, de tal manera que, si El te soltase, en un punto te volverías en nada, ¿cómo tienes atrevimiento para provocar a ira los ojos de esa tan alta Majestad que te sostiene aun en ese mismo tiempo

[6] FR. LUIS DE GRANADA, *Adiciones al «Memorial de la vida cristiana»* consid.4.ª (edición P. Cuervo, t. 4 p. 207-210). Puede verse en *Obra selecta* (BAC, Madrid 1947) p.48-51.

que le ofendes? Porque, como dice San Dionisio, es tan excelente la virtud del sumo Bien, que aun cuando las criaturas le contradicen, de su inmensa virtud reciben el ser y el poder con que le contradicen. Pues, siendo esto así, ¿cómo osas con todos esos miembros y sentidos ofender al mismo Señor que los conserva? ¡Oh rebeldía y ceguedad increíble! ¿Quién nunca vió tal conjuración que los miembros se levanten contra su cabeza, siendo cosa tan natural ponerse a morir por ella? Día vendrá que se deshaga este agravio y que sean oídas a justicia las querellas de la honra divina (Sap. 5). ¿Conjurasteis contra Dios? Justo es que se conjure toda la universidad del mundo contra vosotros, y arme Dios todas sus criaturas para vengar sus injurias, y pelee toda la redondez de la tierra contra los descomedidos; porque justo es que los que no quisieron abrir los ojos convidados con tanta muchedumbre de beneficios cuando tuvieron tiempo, los vengan a abrir con la muchedumbre de los azotes cuando no tengan remedio» [7].

ARTICULO 4

LOS BENEFICIOS SOBRENATURALES EN GENERAL

Los beneficios sobrenaturales que Dios ha otorgado al hombre son inmensamente superiores a los de orden puramente natural. Hay entre ellos una diferencia *infinita*, porque infinita es la distancia que existe entre ambos órdenes. Santo Tomás no vacila en decir que el bien sobrenatural *de un solo hombre* está por encima y vale más que el bien natural de todo el universo [1].

A) Exposición teológica

Vamos a recordar, brevemente, los principales beneficios sobrenaturales que hemos recibido de Dios considerados en general, reservando para el capítulo siguiente el examen de los recibidos en particular. Son principalmente los siguientes:

a) La elevación al orden sobrenatural.
b) La gracia santificante, con las virtudes y dones.
c) La encarnación del Verbo y redención del mundo.
d) La Iglesia fundada por Jesucristo.
e) Los sacramentos.

Dado el corto espacio de que disponemos en el marco limitado de nuestra obra, no podemos hacer sino unas breves indicaciones en torno a estos beneficios inmensos [2].

a) La elevación al orden sobrenatural

158. Dios hubiera podido crear al hombre dejándole en el estado de *naturaleza pura* y asignándole un fin puramente natural, que hubiera consistido en glorificar a Dios conociéndole y amán-

---

[7] Fr. LUIS DE GRANADA, *Guía de pecadores* l.1 c.3 (ed. P. Cuervo, t.1 p.31-32).

[1] He aquí sus propias palabras: «Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» (I-II 113,9 ad 2).

[2] Cf. MATTIEU, *Probatio charitatis* n.150.

dole como autor del orden puramente natural. En ese conocimiento y amor de Dios hubiera encontrado el hombre su dicha y felicidad natural, siempre imperfecta y relativa, porque hubiera carecido de la gracia santificante, de las virtudes infusas y de los auxilios sobrenaturales, y hubiera estado sujeto al hambre, la sed, el trabajo, la ignorancia, la concupiscencia, las enfermedades y la muerte [3].

Pero Dios no se contentó con crear al hombre dejándole en estado de naturaleza pura, como ha dejado de hecho a los animales; pues, como dice la Iglesia en el concilio Vaticano:

«Dios, por su infinita bondad ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad *ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman* (1 Cor. 2,9) (D 1786).

El fin sobrenatural consiste en la visión y goce fruitivo de la esencia misma de Dios en la eterna bienaventuranza. Lo dice expresamente la divina revelación y lo ha definido solemnemente la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Recogemos solamente algunos textos:

«E irán los justos a la vida eterna» (Mt. 25,46).

«Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Io. 17,3).

«Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto... Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor. 13,9-12).

«Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» (1 Io. 3,2).

b) El magisterio de la Iglesia. Hemos recogido hace un momento un texto muy expresivo del concilio Vaticano. He aquí la definición explícita de Benedicto XII:

«Por esta constitución, que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica *definimos* que... (las almas de los bienaventurados) *vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y facial*, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles *la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente*, y que, viéndola así, *gozan* de la misma divina esencia, y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno» (D 530).

c) La razón teológica. La razón humana no puede demostrar por sí misma la elevación del hombre al orden sobrenatural, puesto que esta elevación supera y transciende infinitamente las

[3] Cf. Santo Tomás, *In II Sent.* dist.31 q.1 a.2 ad 3; Salmanticenses, *De gratia Dei* disp.1 n.27-28.

fuerzas y exigencias de toda naturaleza creada o creable, de suerte que es propia exclusivamente de la naturaleza divina y sólo puede comunicarse a las criaturas por un favor o beneficio enteramente misericordioso y gratuito de Dios, que ninguna criatura podría reclamar jamás. Por lo mismo, la existencia de esta divina elevación del hombre al orden sobrenatural sólo podemos conocerla por la divina revelación, no por discurso o raciocinio de la propia razón natural.

Esta elevación del hombre al orden sobrenatural es un beneficio inmenso, del que no podemos formarnos idea cabal. La Sagrada Escritura nos dice que, por ella, el hombre ha sido elevado a tal altura, que se aproxima muy de cerca al plano de lo divino:

«¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, o el hijo del hombre para que tú cuides de él?

Y le has hecho poco menos que Dios; le has coronado de gloria y de honor.

Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies» (Ps. 8,5-7).

b) La gracia santificante con las virtudes y dones

159. Supuesta la elevación gratuita del hombre al fin sobrenatural, era preciso dotarle de *medios proporcionados* para alcanzar este fin. Y Dios lo hizo así, con divina magnificencia y esplendidez, al infundirle en el alma la *gracia santificante*, las *virtudes sobrenaturales* y los *dones del Espíritu Santo*. Examinemos brevísimamente estos divinos tesoros:

a) La gracia santificante. La gracia santificante es *un don divino que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria*. Un don absolutamente divino, por el cual la naturaleza del alma es elevada *en su mismo ser* al orden sobrenatural, constituyendo en el hombre como una nueva naturaleza o principio radical de operaciones sobrenaturales. Por este don se ordena el hombre a su fin sobrenatural y recibe la capacidad radical para alcanzarle.

La gracia es una infusión de la divina bondad en el alma, por la cual, hecha semejante a Dios, se hace grata a El y digna de la vida eterna. Consiste formalmente en una *participación de la divina naturaleza*, según aquello de San Pedro: «Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así *partícipes de la divina naturaleza*» (2 Petr. 1,4).

Por la gracia, en efecto, Dios nos destina a la participación de operaciones que son propias de la divinidad, a saber: la visión intuitiva de su propia esencia y el amor y gozo fruitivo de sí mismo. Para ello nos comunica su propia naturaleza divina, que concebimos en Dios como principio radical de aquellas operaciones divinas. Y aunque esta participación es forzosamente *analógica* y no unívoca —puesto que, en este caso, el hombre sería esencialmente el mismo Dios—, es, sin embargo, *física*, real, formal, y de ninguna manera simplemente metafórica. Dios infunde realmente en el alma su

bondad divina y la asimila a El: «Yo dije: sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo» (Ps. 81,6).

Por la gracia santificante, el hombre se hace, efectivamente, *hijo adoptivo de Dios*. Lo dice expresamente el evangelista San Juan:

«Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y lo seamos de verdad» (1 Io. 3,11).

Y San Pablo escribe a los fieles romanos:

«No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y, si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom. 8,15-17).

b) La inhabitación de la Santísima Trinidad. La gracia de Dios nos hace *justos y santos*, y por eso se la llama justificante o santificante. Y más aún: nos une a Dios de manera tan íntima y real, que *Dios inhabita en nosotros* como en un templo o santuario, y nosotros en El:

«El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io. 4,16).

«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor. 6,19).

c) Las virtudes infusas. Y no terminan todavía los dones sobrenaturales de Dios con la gracia santificante y la amorosa inhabitación en nuestras almas de las tres divinas Personas. Nos infunde, además, las *virtudes infusas* como principios *próximos* de las operaciones sobrenaturales, cuyo principio *radical* o remoto lo constituye la propia gracia santificante. En virtud de estos principios operativos sobrenaturales, el hombre puede realizar los actos propios de su filiación divina adoptiva con toda facilidad y deleite. Entre las virtudes infusas destacan, con mucho, las llamadas *teologales* (fe, esperanza y caridad), que tienen por objeto al mismo Dios y disponen próximamente al hombre para ejercitar los actos sobrenaturales relativos al mismo *fin* sobrenatural. Las virtudes *morales* —entre las que destacan las cuatro *cardinales*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza—tienen por objeto regular los actos humanos relativos a los *medios* conducentes al fin sobrenatural.

d) La gracia actual y los dones del Espíritu Santo. Todavía hay más. Con estos principios sobrenaturales de operación, el hijo adoptivo de Dios está capacitado para tender sobrenaturalmente a su último fin; pero para realizar de hecho algún acto sobrenatural necesita en cada caso la *previa moción divina*, sin la cual ninguna causa segunda puede realizar su propia operación (dejaría de ser causa *segunda* para convertirse en *primera*, lo que es imposible y contradictorio). Esa previa moción divina sobrenatural recibe el nombre de *gracia actual*, y es un efecto de la divina voluntad, que

mueve sobrenaturalmente al hombre a *conocer* alguna cosa (ilustraciones) o a querer o *realizar* alguna otra (inspiraciones)[4]. Y para que el hombre reciba convenientemente estas ilustraciones e inspiraciones de la gracia actual, Dios infunde en el alma *los dones del Espíritu Santo*, que se le dan, no sólo para ejecutar actos heroicos y extraordinarios, sino también para realizar los actos ordinarios de la vida sobrenatural de un modo más *fácil*, más *pronto* y más *divino*.

Estos bienes divinos que representa o lleva consigo la gracia santificante son tan inmensos, que a nadie deben extrañar aquellas palabras de Santo Tomás que hemos recogido al empezar este artículo: «El bien sobrenatural de un solo hombre está por encima y vale más que el bien natural de todo el universo».

c) La encarnación del Verbo y redención del mundo

160. Magnífico era el plan de Dios elevando al hombre al orden sobrenatural y señalándole como fin último la visión y goce fruitivo de su propia divina esencia. El estado de *justicia original* comportaba, además de los dones sobrenaturales que acabamos de recordar, una serie magnífica de privilegios preternaturales, entre los que destacaban tres: el de *integridad*, en virtud del cual el hombre poseía el pleno control y dominio sobre sus pasiones; el de *impasibilidad*, que le hacía invulnerable al dolor o sufrimiento en cualquiera de sus manifestaciones físicas o morales; y el de *inmortalidad*, en virtud del cual, después de una permanencia más o menos larga en el paraíso terrenal, hubiera sido trasladado al cielo sin pasar por el trance angustioso de la muerte. Todos estos dones y privilegios hubieran sido transmitidos a todos los descendientes de Adán y Eva por vía de generación natural.

Pero el hombre, seducido por la mujer y ésta por el enemigo infernal, conculcó voluntariamente el precepto divino. Sobrevino la catástrofe del pecado original y con él la pérdida de todos aquellos dones y privilegios para la humanidad entera, que había de brotar, como de su fuente, de aquel manantial contaminado por la culpa:

«Así, pues, por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte; y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado» (Rom. 5,12).

La catástrofe, humanamente hablando, no tenía remedio posible. En virtud de la distancia infinita que separa al hombre de Dios, la humanidad era absolutamente impotente para reparar la deuda contraída con el pecado y restablecer de nuevo su amistad sobrenatural con Dios. Pero Dios, en su infinita misericordia, decretó la encarnación del Verbo con finalidad redentora[5]. El Verbo,

---

[4] Cf. I-II 110,2.

[5] Dios lo recuerda el Credo de la misa: «Que por nosotros los hombres y *por nuestra salvación* descendió del cielo» (cf. III 1,2-3).

la segunda persona de la Santísima Trinidad, tomaría carne humana. Y al conjuntar bajo una sola personalidad divina las dos naturalezas, divina y humana, como hombre—nuevo Adán—podría sufrir en representación de la humanidad entera, y como Dios podría ofrecer al Padre un sacrificio de valor infinito, muy superior, de suyo, a la deuda contraída por la humanidad. Por eso dice San Pablo que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom. 5,20). Y la Iglesia se atreve a decir en la liturgia pascual: «¡Oh ciertamente necesario pecado de Adán, que por la muerte de Cristo fué borrado! ¡Oh feliz culpa, que mereció tener tan grande Redentor!»

Este beneficio de la redención es la manifestación más impresionante del amor de Dios hacia los hombres. Y es de tal magnitud, que, si no constara de manera tan clara e inequívoca en las fuentes de la divina revelación, constituyendo el primero y el más grande de los dogmas de la fe cristiana, no podríamos creerlo. ¿Qué hombre de sano juicio hubiera podido imaginar jamás que un poderoso emperador entregara a la muerte con crueles suplicios a su único hijo, el príncipe heredero, para salvar la vida a sus súbditos perversos e ingratos? Pues eso y mucho más es lo que hizo Dios en favor del hombre pecador *precisamente cuando era todavía pecador*, como recuerda maravillado San Pablo:

«Porque, cuando todavía éramos débiles (o impotentes), Cristo, a su tiempo, *murió por los impíos*. En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, *siendo pecadores*, murió Cristo por nosotros» (Rom. 5,6-8).

Con razón exclama San Juan lleno de estupor:

«Tanto amó Dios al mundo, que le dió su Hijo unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io. 3,16).

Y la santa Iglesia, en la liturgia del Sábado Santo, exclama:

«De nada nos sirviera haber nacido si El no nos hubiese redimido. ¡Oh admirable efusión de tu piedad hacia nosotros! ¡Oh inestimable amor de caridad! ¡Entregaste al Hijo para redimir al esclavo!»

Diez son, según el Doctor Angélico[6], las principales ventajas o utilidades que trajo al mundo la encarnación del Verbo, cinco de las cuales se ordenan a promovernos al bien, y las otras cinco a apartarnos del mal. Helas aquí:

a) EN ORDEN A PROMOVERNOS AL BIEN:

1.ª *Nos aseguró firmemente en la fe*, que se certifica más y más por el hecho de creer al mismo Dios encarnado que nos habla.

2.ª *Nos confirmó en la esperanza*, al poner tan claramente de manifiesto la infinita misericordia de Dios para con el hombre pecador.

---

[6] Cf. III 1,2.

3.ª *Nos inflamó en la caridad*, que encuentra su mayor excitante en la contemplación de un Dios encarnado y crucificado por nuestro amor.

4.ª *Nos dió ejemplo sublime* en las virtudes de Jesucristo.

5.ª *Nos dió la máxima participación de su divinidad* a través de la humanidad de Cristo: «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios» (SAN AGUSTÍN).

b) EN ORDEN A APARTARNOS DEL MAL:

1.ª *Nos libró de la esclavitud del demonio*. Porque, por la encarnación del Verbo, la naturaleza humana es más digna de veneración que la misma naturaleza angélica; con lo cual nos quitó la ocasión de la idolatría y veneración de los demonios.

2.ª *Nos enseña la dignidad de la naturaleza humana*, santificada por el Verbo, y con ello la necesidad de no profanarla por el pecado: «Reconoce, cristiano, tu dignidad; y, hecho partícipe de la divina naturaleza, no quieras volver a la vileza de tu antigua condición» (SAN LEÓN).

3.ª *Nos quita la presunción*, fuente de muchos pecados; porque la encarnación del Verbo se hizo sin ningún mérito nuestro ni del propio Cristo, sino por pura misericordia de Dios.

4.ª *Nos quita la soberbia*, origen de todos los pecados; porque el Verbo encarnado, Jesucristo, nos dió el más sublime ejemplo de humildad que jamás vieron los hombres: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt. 11,29).

5.ª *Nos liberó totalmente del pecado*, al satisfacer Cristo por nosotros y aplicarnos el fruto de su redención.

Como se ve, el beneficio de la encarnación del Verbo y redención del género humano escapa en absoluto a toda ponderación. Llenó al mundo de bienes y destruyó todos los males que pueden apartar al hombre del fin sobrenatural, que es la eterna bienaventuranza.

d) La Iglesia fundada por Jesucristo

161. Otro de los más grandes beneficios sobrenaturales que hemos recibido de Dios fué la fundación de la Iglesia por Jesucristo y su dilatación por el mundo entero.

Cristo fundó su Iglesia con la misión de continuar a través de los siglos su obra redentora mediante la *predicación* de la divina palabra, la *administración de los sacramentos* y el *gobierno* de los fieles cristianos. De ahí su triple potestad de *magisterio*, de *orden* y de *jurisdicción* recibidas directamente de Cristo (cf. Mt. 28,18-20; Mc. 16,15).

La Iglesia católica ha cumplido a través de los siglos su divina misión en forma maravillosa. Con razón dice el concilio Vaticano:

«La Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad

católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación» (D 1794).

Son inmensos los beneficios espirituales y aun materiales que ha recibido la humanidad entera de la Iglesia fundada por Jesucristo. El gran pontífice León XIII comenzó una de sus más famosas encíclicas con estas impresionantes palabras:

«Obra inmortal de Dios misericordioso es su Iglesia, la cual, aunque de por sí y por su propia naturaleza atiende a la salvación de las almas y a que alcancen la felicidad en los cielos, todavía aun dentro del dominio de las cosas caducas y terrenales procura tantos y tan señalados bienes, que ni más en número ni mejores en calidad resultarían si el primer y principal objeto de su institución fuese asegurar la prosperidad de esta presente vida.

A la verdad, dondequiera que puso la Iglesia el pie, hizo al punto cambiar el estado de las cosas; informó las costumbres con virtudes antes desconocidas e implantó en la sociedad civil una nueva cultura, que a los pueblos que la recibieron aventajó y ensalzó sobre los demás por la mansedumbre, la equidad y la gloria de las empresas» [7].

Nunca agradeceremos bastante a la infinita liberalidad de Dios la fundación de la Iglesia católica, realizada por su divino Hijo el Redentor del mundo, para llenarnos a todos de gracias y bendiciones celestiales.

e) Los sacramentos

162. La santa Iglesia nos aplica los frutos de la redención de Cristo principalmente a través de los sacramentos, que son una nueva manifestación del amor infinito con que Dios nos ama.

Los sacramentos son unos *signos sensibles, instituidos por nuestro Señor Jesucristo, que significan y producen la gracia santificante* en el que los recibe dignamente (D 849). Son siete, ni más ni menos (D 844). Cinco de ellos se llaman sacramentos *de vivos*, porque hay que recibirlos en gracia de Dios (o sea, con el alma ya en posesión de la vida sobrenatural) y tienen por finalidad *aumentar* en el alma la gracia santificante. Los otros dos se llaman *de muertos*, porque suponen al alma muerta por el pecado y tienen por finalidad darle o *devolverle* la vida de la gracia. Los de vivos son: *confirmación, eucaristía, extremaunción, orden* y *matrimonio*. Los de muertos son el *bautismo* y la *penitencia*. Estos últimos pueden recibirse también estando ya el alma en gracia (v.gr., por un previo acto de perfecta caridad o contrición), en cuyo caso le *aumentan* esa vida que ya posee, como si se tratara de sacramentos de vivos.

Los sacramentos confieren la gracia por sí mismos—*ex opere operato*, dice el concilio de Trento (D 851)—, o sea, por su propia virtud intrínseca, como el fuego quema por sí mismo. Pero la cantidad o grado de gracia que en cada caso confieren depende de las disposiciones del que los recibe (cf. D 799). A mayor fervor en la disposición corresponde mayor grado de gracia en la recepción del sacramento. Es clásico el ejemplo de la fuente y el vaso: la

[7] León XIII, encíclica *Immortale Dei*, del 1 de noviembre de 1885: ASS 18 (1885) p. 161ss.

cantidad de agua que se recoge depende del tamaño del vaso que la recibe. Ahora bien: el vaso de nuestra alma se ensancha con la intensidad del fervor o devoción.

Entre todos los sacramentos destaca, como centro y fin de todos ellos, la santísima Eucaristía. La comunión, al darnos enteramente a Cristo, pone a nuestra disposición todos los tesoros de santidad, de sabiduría y de ciencia encerrados en El. Y juntamente con el Verbo encarnado—con su cuerpo, alma y divinidad—se nos dan en la eucaristía las otras dos personas de la Santísima Trinidad, el Padre y el Espíritu Santo, en virtud del inefable misterio de la *circuminsesión*, que las hace inseparables. La eucaristía, por lo mismo, representa para nosotros un tesoro infinito que el amor inefable de Dios nos entrega en propiedad. Jamás sabremos agradecer bastante esta dádiva divina y nunca acertaremos a corresponder, por mucho que intensifiquemos el nuestro, al amor infinito con que Cristo nos amó al instituir el sacramento adorable de nuestros altares.

B) Comentario ascético-místico

Escuchemos una vez más a Fr. Luis de Granada exponiendo con su elocuencia habitual estos beneficios divinos:

163. Pues, procediendo más adelante por este tan espacioso campo de vuestras obras y maravillas, si es tan grande argumento de amor haber creado este tan grande y tan hermoso mundo, con tanta variedad de cosas que nos declaran vuestro amor, ¿cuánto mayor lo será habernos creado a nosotros para Vos, conviene saber, para hacernos participantes de Vos, esto es, de vuestra misma bienaventuranza y gloria? La cual, como a ninguna criatura puede pertenecer por título de naturaleza, sino sólo a Vos, que sois Dios, síguese que con esta gracia nos hicisteis en su manera dioses, pues nos hicisteis particioneros de la gloria de Dios.

Pues, quitada aparte aquella suma gracia de la unión de nuestra humanidad con el Verbo divino, ¿qué más nos podíais dar? ¿A qué grado de honra podíamos más subir? Ciertamente, Señor, así como no hay mayor gloria que la vuestra, así ninguna dignidad podíamos recibir mayor que ésta. En la cual ni los más altos serafines que más de cerca ven y gozan de vuestra hermosura, en cuanto toca a la dignidad del fin, no nos hacen ventaja; porque, aunque sean sin comparación mayores en la condición de su naturaleza, no lo son en la condición de la bienaventuranza, pues para el mismo fin y gloria que fueron creados ellos en el cielo, fuimos también nosotros creados en la tierra.

Aquí, Señor, derramasteis sobre nosotros vuestros tesoros, pues nos creasteis para un tan alto fin y tan grande gloria, que ningún entendimiento divino ni humano puede comprender cosa mayor.

Por donde, si por las dádivas se juzga el corazón y el amor, ¿cuál fué aquel amor que tal dádiva nos dió, que ni a toda su omnipotencia dejó lugar para poder darla mayor?

¡Oh liberalísimo, oh benignísimo Señor! ¡Oh verdadero amador de los hombres, pues para tanto bien los creasteis! Bendíganos, Señor, los ángeles y los cielos, y la tierra predique vuestras alabanzas, y los hombres particularmente empleen toda su vida en el amor y servicio de quien tanto amor les descubrió.

AMOR QUE REDIME:

Pues sobre esta dádiva no parece que se sufría añadidura, mas vuestro infinito saber y vuestra infinita caridad la halló; que fué poner de vuestra casa el precio con que la mereciésemos y comprásemos, que fué la sangre de vuestro unigénito Hijo.

La cual dádiva es tan grande, que así como la gloria que por ella nos da, que es el mismo Dios, no puede ser mayor, así tampoco el precio con que se compra. Sumo es lo uno, y sumo lo otro, y así, ni lo uno ni lo otro puede crecer ni ser más de lo que es. Pues, si las dádivas y beneficios son las verdaderas muestras y testimonios del amor, ¿qué mayor dádiva nos pudiera dar que ésta?

Porque en sólo este Señor nos disteis todas las cosas: en El nos disteis padre y madre, hermano, maestro, abogado, rey, sacerdote y sacrificio; ejemplo, doctrina, justicia, sabiduría, santificación, redención, perdón de pecados, gracia, gloria, salud y vida, y todos los bienes. Pues ¿qué mayor prueba de amor se pudiera dar que ésta? El mismo Hijo vuestro, que mora en vuestro seno, secretario de vuestro corazón, nos dió estas nuevas de Vos, diciendo: Tanto amó Dios al mundo, que le dió a su unigénito Hijo, por que todo aquel que creyere en El, esto es, creyendo, le amare, no perezca, sino alcance la vida eterna.

Y si este tal Hijo nos dierais solamente para que lo conociéramos, amáramos y sirviéramos, fuera suma misericordia; mas lo que excede todo encarecimiento es que nos lo disteis por hacienda nuestra, para que pudiésemos hacer moneda de El y de su sangre preciosa para nuestro rescate. Pues cuán grande argumento de verdadera caridad sea éste, el mismo Señor nuestro lo declaró, cuando dijo: «Nadie puede dar mayor testimonio y muestra de verdadero amor que el que pone su vida por sus amigos».

Pues ¿a quién no concluirá este argumento, para creer que nos queréis bien, habernos dado tanto bien, y creado para tanto bien, y derramado sobre nosotros lo más precioso que se halló en vuestros divinos tesoros?

AMOR QUE UNIFICA:

A todos estos argumentos del divino amor se añade otro tan poderoso y tan grande, que ninguna lengua humana basta para explicarlo; que es la institución del Santísimo Sacramento, que el Señor ordenó para estar en nuestra compañía y morar en nuestras almas y hacernos una cosa consigo.

Porque, como el amor sea esencialmente unión de dos almas y dos corazones en uno, la cosa más propia del amor es desear esta unión. Pues, según esto, ¿qué mayor muestra de amor que haber ordenado este Señor un sacramento cuyo efecto, entre otros, es juntarse El con nuestra alma y hacerse una cosa con ella? ¿Qué cosa puede ser más propia del verdadero y perfecto amor que ésta? De la cual, al presente, no tratamos en este lugar..., mas hacemos aquí mención de ella para que los que quisieren mover su corazón al amor de Nuestro Señor, considerando el amor grande que El nos tiene, ayunten este argumento a todos los demás que están dichos. El cual es tan grande cuanto es la dádiva que por El se nos da, que es la mayor de las dádivas, pues en ella se nos da Dios. Por donde, como no hay dádiva que se pueda comparar con esta dádiva, así no hay amor que se pueda comparar con este amor.

AMOR QUE PERDONA:

Grande es el amor que los padres tienen a sus hijos; mas, con todo esto, no llegan las entrañas de padres a consentir que aparezca más ante sus ojos

un hijo que se les casó sin licencia, o que les hizo algún otro agravio semejante. Mas las entrañas de aquel Padre celestial bastan para que, aunque un hombre haya cometido todas las ofensas del mundo, si de todo corazón se vuelve a El, sea como el hijo pródigo recibido y perdonado.

Bien conocía esto el profeta cuando dijo (Is. 63,16): «Ahora, Señor, Vos sois nuestro padre, y Abrahán no nos conoció, ni Israel tuvo cuenta con nosotros. Vos sólo sois nuestro padre y en los siglos permanecerá vuestro nombre». Este amor nace, Señor, de vuestra bondad, de la cual proceden dos ríos muy caudalosos, que son misericordia y amor, el uno para curar nuestros males y el otro para nos comunicar vuestros bienes. Pues si la fuente es infinita, ¿qué tal será el río del amor que nace de ella? Por eso no desmayo ni desconfío, aunque me conozco por tan indigno de ser amado, porque, aunque yo sea malo, el amador es bueno, y tan bueno, que no desecha a los pecadores, sino antes los atrae a sí y los recibe y come con ellos.

Dios es todo amor:

A todos estos argumentos y obras de vuestro amor añado, Señor, otra, que es ser Vos el mismo amor. Testigo de esto es vuestro evangelista, que dice (1 Io. 4,16): *Dios es amor*, y por eso el que ama a Dios está en Dios, y Dios con él.

¡Oh cosa verdaderamente dulce y maravillosa tener un tal Dios, que él todo sea amor y que su misma naturaleza sea amor! Si es cosa hermosa ver el sol en su hermosura, ¿qué será ver un Dios todo encendido y todo hecho un fuego de amor? ¿Qué ha de hacer este fuego sino abrasar y quemar?

Según esto, contémploos yo, Señor mío, en medio de esa corte soberana como un fuego infinito o como un sol ardentísimo, que derrama sus llamas sobre todos los cielos y abrasa por doquiera que pasa todas las cosas, porque todas viven y se mueven por amor. Y así como este sol tiene más inflamados y quemados a los que moran más cerca de él, así ese divino sol tiene del todo abrasados y hechos fuego a aquellos altísimos serafines, que así como están más cerca de este sol, así están más abrasados en su amor.

Amor con amor se paga:

Pues si todas estas cosas tan claramente nos descubren la grandeza de vuestro amor, y el amor tiene tan grandes fuerzas para sacar amor, ¿cómo no os amaré yo, Dios mío, con todo mi corazón? ¿Cómo puedo resistir a tan grande fuerza de amor? ¿Cómo me hago sordo, cómo insensible a las voces de todas las criaturas que me llaman a este amor? La piedra fría y dura da fuego si muchas veces la hieren con un eslabón, y ¿será mi corazón tan duro que con los golpes de todas las criaturas del mundo no salga de él una centella de amor? Si no hay cosa en el mundo más poderosa para engendrar fuego, ¿por qué ese fuego de tu divino amor, siendo tan grande como lo es, no inflamará mi corazón?

Prueban los filósofos que el elemento del fuego no es cuerpo infinito, porque, si lo fuera, abrasara los otros elementos y todo el mundo convirtiera en sí. Pues si Vos, Señor mío, sois un fuego de amor infinito, ¿cómo no se abrasa mi corazón estando presente a Vos? ¿Qué frialdad es ésta, que con tal fuego no se abrasa?

¡Oh Rey de gloria, no consintáis, Señor, tal monstruosidad en el mundo como es no arder quien se llega a este grande fuego! Abrasad, Señor, este corazón más frío que la nieve, más helado que el mismo hielo, para que

os ame con todas sus fuerzas, de la manera que Vos mandáis y merecéis ser amado, y que este amor siempre arda y siempre se continúe en los siglos de los siglos. Amén [8].

ARTICULO 5

LAS GRACIAS PARTICULARES QUE HEMOS RECIBIDO DE DIOS

164. Inmensos son, como acabamos de ver, los beneficios naturales y sobrenaturales que Dios ha prodigado sobre la humanidad ingrata y pecadora. Pero a todos esos beneficios generales hemos de añadir cada uno de nosotros la serie impresionante de beneficios *particulares*, tanto de orden natural como sobrenatural, que hemos recibido de Dios con preferencia a otros muchos seres humanos.

He aquí una breve lista de esos beneficios *particulares*, que cada uno debe completar con aportaciones íntimas que sólo él conoce y que permanecen ocultas y desconocidas a todos los demás.

1.º Hemos nacido en una nación católica, en una familia cristiana, de la que hemos heredado el tesoro infinito de la fe.

Este beneficio inmenso, el mayor en cierto modo de los que hemos recibido de Dios, supone para nosotros un misterio inefable de predilección divina. En la actualidad hay en el mundo cerca de *dos mil millones* de paganos, que no han recibido la fe católica, ni siquiera la cristiana. Si desfilaran delante de nosotros a razón de cien por minuto, duraría el desfile más de treinta y ocho años.

2.º Apenas venidos al mundo, recibimos el agua limpia y cristalina del *bautismo*, que nos quitó el pecado original y nos infundió la gracia santificante, con las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, y la amorosa inhabitación de la Santísima Trinidad. Ninguno de aquellos dos mil millones de paganos recibió semejantes gracias.

3.º Desde pequeñitos fuimos educados en un ambiente cristiano. Nuestra madre nos enseñó a pronunciar los nombres de Jesús y de María, a trazar sobre nosotros la señal de la cruz, a rezar las primeras oraciones del cristiano. Nos llevaron a la Iglesia, recibimos las divinas enseñanzas del catecismo, hicimos nuestra primera comunión, recibimos el admirable sacramento de la *confirmación*, que nos hizo soldados de Cristo y apóstoles de la fe.

4.º Apenas abiertos los ojos a la luz de la razón, comenzamos a ofender a Dios y a cometer toda clase de faltas y pecados. Pero estuvo a nuestra disposición, cuantas veces quisimos, el gran sacramento de la *penitencia*, que nos devolvía la paz del alma con la seguridad del perdón divino. Inmensa misericordia, que nunca agradeceremos bastante.

5.º Hemos recibido, o hubiéramos podido recibir si hubiéramos querido, centenares y millares de veces el santísimo sacramen-

---

[8] FR. LUIS DE GRANADA, *Adiciones al «Memorial de la vida cristiana»*, consid. 4.ª (edición P. Cuervo, t. 4 p. 211-214). Puede verse en *Obra selecta* (BAC, Madrid 1947) p. 51-55.

to de la *eucaristía*, tesoro divino que nos va aumentando la gracia y, por lo mismo, el grado de la futura gloria. El cuerpo del cristiano es como una hucha en la que, por la ranura de la boca, se van depositando las blancas monedas de la eucaristía, que serán cambiadas por una gloria inmensa en los bancos del cielo. ¡Y pensar que muchos cristianos descuidan la comunión diaria, entretenidos en hacerse millonarios en la tierra *para setenta u ochenta años*, en vez de serlo en el cielo *para toda la eternidad!*

6.º Imposible recordar, ni siquiera a grandes rasgos, el cúmulo de gracias particulares recibidas en forma de *inspiraciones interiores* —muchas de las cuales permanecieron inadvertidas, como tales, por nosotros mismos, aunque nos vinieron ciertamente de Dios—, a las que debemos una serie de aciertos y el haber evitado una serie de equivocaciones cuyo alcance y magnitud solamente conoce Dios.

7.º Añádase a esto la *vocación* al estado de vida que Dios escogió para nosotros. Aunque en el orden objetivo es evidente que la vocación religiosa o sacerdotal es una gracia insigne, muy superior a la del matrimonio [1], también esta última es un don de Dios y puede constituir un medio excelente de santificación si se saben extraer las profundas virtualidades de ese «gran sacramento», como le llama San Pablo (Eph. 5,32). Todos son dones de Dios, y el mejor camino lo constituye para cada uno el que Dios ha querido para él.

8.º Prescindimos aquí de los beneficios de orden puramente temporal que quizá hayamos recibido de Dios a manos llenas: la salud (¡cuántos enfermos en los hospitales, cuánto dolor en millones de hogares!), el talento, el bienestar material, la posición social, la abundancia de medios humanos... Si bien, considerados desde el punto de vista estrictamente sobrenatural—que es el que nos da la visión real de las cosas y su verdadera perspectiva ante Dios—, hay que considerar todavía como mayores y mejores dones de Dios la enfermedad, la pobreza, la humillación, el hambre y la desnudez, la persecución y la calumnia, etc., etc. Pero para esto hay que tener mucha grandeza de alma y una gran clarividencia sobrenatural para ver las cosas como son en realidad y saber elevar los ojos al cielo para agradecer a Dios—como supieron hacer los santos—la inmensa dignación de habernos visitado con el dolor.

ARTICULO 6

LA FUTURA GLORIA ETERNA

165. El último y el más grande de los beneficios sobrenaturales que Dios nos tiene preparados, y que nos concederá infaliblemente si nosotros no nos hacemos voluntariamente indignos de él por el pecado, es la gloria eterna, a la que se ordena como fin todo el organismo sobrenatural de la gracia.

---

[1] Cf. Pío XII, encíclica *Sacra virginitas*, del 25 de marzo de 1954 (cf. D 2350).

La felicidad eterna—subordinada a la gloria de Dios, fin último y absoluto de la creación universal—es el fin sobrenatural que Dios ha querido asignar a todo el género humano de una manera completamente misericordiosa y gratuita, que no era exigida en modo alguno por la simple naturaleza humana.

El cielo constituirá la felicidad plena, perfecta y eterna del hombre. Es el conjunto de todos los bienes sin mezcla de mal alguno. El cuerpo y el alma del bienaventurado se sumergirán materialmente en un océano de bienestar inenarrable que saciará, con infinita plenitud y hartura, la sed devoradora de felicidad que atormenta en esta vida el corazón del hombre.

San Agustín describe la gloria a la que estamos destinados con estas tres palabras: *veremos, amaremos, gozaremos*. He aquí un breve comentario a las mismas [1]:

a) VEREMOS. El evangelista San Juan dice que en el cielo *veremos a Dios tal como es* (1 Io. 3,2). Ello será posible, como enseña la teología, gracias al *lumen gloriae*, que elevará y perfeccionará sobrenaturalmente el entendimiento de los bienaventurados para que puedan ver a Dios directa e inmediatamente tal como es en sí mismo, cara a cara, como dice San Pablo: «Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos *cara a cara*» (1 Cor. 13,12).

«En el cielo, Teótimo, ¡oh Dios mío, qué dignación!, la divinidad se unirá por sí misma a nuestro entendimiento sin intermedio de ninguna especie ni representación alguna; se aplicará y unirá ella misma a nuestro entendimiento, haciéndose de tal manera presente en él, que esta íntima presencia hará las veces de representación y de especie. ¡Oh Dios mío, qué suavidad para el entendimiento humano estar para siempre unido a su objeto soberano, recibiendo, no su representación, sino su misma presencia; no alguna imagen o especie, sino la propia esencia de su divina verdad y majestad!» [2]

En efecto: como explica Santo Tomás, la esencia divina es imposible que pueda ser vista *tal como es en sí misma* a través de una especie o representación inteligible; porque, siendo infinita, no hay ni puede haber ninguna representación creada que pueda encerrarla o abarcarla tal como es en sí misma. No hay otra solución posible que la del *lumen gloriae*, que reforzará sobrenaturalmente la potencia de nuestro entendimiento para que pueda unirse *directa e inmediatamente con la esencia misma de Dios* sin ninguna especie inteligible intermedia. De esta suerte, el entendimiento del bienaventurado, sin perder su propia naturaleza, quedará como *fusionado* con la misma esencia de Dios[3].

Cuánta sea la grandeza de este don, no podemos comprenderlo acá en la tierra. Nos admiramos, y con razón, de nuestra dignidad de hijos adoptivos de Dios por la gracia santificante, pero «aún no se ha manifestado lo que hemos de ser» (1 Io. 3,2). Ahora somos «como niños recién nacidos» (1 Petr. 2,2), como «niños en Cristo»

---

[1] Cf. MANIEU, o.c., p.70-73.
[2] SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.3 c.11.
[3] Cf. 1 13,1-13.

(1 Cor. 3,1). Pero, «cuando llegue el fin, desaparecerá eso que es imperfecto» (1 Cor. 13,10). Habremos llegado a «varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» (Eph. 4,13). En una palabra, «seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» (1 Io. 3,2). En un sentido incomparablemente más verdadero y profundo se cumplirá la magnífica promesa del demonio a Adán y Eva en el paraíso: *Seréis como Dios* (Gen. 3,5).

Pensemos, para vislumbrar un poco estas divinas realidades, en el éxtasis de San Pedro en el Tabor al contemplar un rayo de la divinidad de Cristo transfigurado: «¡Señor, qué bien estamos aquí!» (Mt. 17,4). Recordemos el sublime rapto de San Pablo, en el que, «si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe, fuí arrebatado al paraíso y oí palabras inefables que el hombre no puede decir» (2 Cor. 12,3-4). Recordemos los éxtasis místicos de Santa Catalina de Siena, de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz... Y ni con todo ello podremos formarnos la menor idea de lo que contemplaremos en el cielo cuando seamos «como los ángeles de Dios» (Mt. 22,30), que «ven continuamente la faz del Padre, que está en los cielos» (Mt. 18,10).

b) AMAREMOS. En el cielo amaremos a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todas nuestras fuerzas, porque le veremos tal como es. Veremos clarísimamente que El es el Bien infinito, el Bien de los bienes, y nuestro corazón se encenderá en las llamas del divino amor con una intensidad increíble. Dios corresponderá a nuestro amor amándonos con una intensidad infinita, que nos sumergirá en un océano de inefable felicidad.

c) GOZAREMOS. «El gozo—dice Santo Tomás—es causado por el amor, ya sea por la presencia del bien amado, ya porque el bien amado posee y conserva su propio bien» [4]. Por ambos capítulos, los bienaventurados estarán eternamente inundados de gozo. Poseen el Bien infinito de una manera absolutamente segura e inamovible; y Dios, su Bien amado, es y seguirá siendo por toda la eternidad infinitamente feliz.

El gozo es *pleno*—dice Santo Tomás [5]—cuando ya nada queda por desear. Mientras permanecemos en este mundo, es imposible alcanzarlo plenamente, puesto que todavía no poseemos a Dios por la visión y el gozo beatíficos: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón anda inquieto y desasosegado hasta que descansa en ti», decía con razón San Agustín [6]. Pero en el cielo nada quedará por desear, puesto que poseeremos plenamente el gozo fruitivo de Dios. «Sáciense de la abundancia de tu casa, y los abrevas en el torrente de tus delicias» (Ps. 35,9). Este gozo es tan pleno y desbordante, que no cabe dentro del corazón del hombre; no entrará el gozo en el hombre, sino más bien el hombre entrará en el gozo, según aquello del Evangelio: «Entra en el gozo de tu señor» (Mt. 25,21).

---

[4] II-II 28,1.
[5] II-II 28,3.
[6] *Confesiones* l.1 c.1.

Tal es el panorama deslumbrador que nos aguarda más allá de esta vida si somos fieles a Dios. Verdaderamente «ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios tiene preparado para los que le aman» (1 Cor. 2,9).

CAPITULO 3

Práctica del amor a Dios

Examinados ya el precepto del amor a Dios y los motivos que tenemos para amarle, veamos ahora de qué manera hemos de practicar ese gran precepto del amor.

Dividiremos la materia en tres artículos:

1.º El amor afectivo a Dios.
2.º El amor efectivo.
3.º Grados del amor a Dios.

ARTICULO 1

El amor afectivo a Dios

166. Ante todo es preciso explicar qué se entiende por amor *afectivo* y *efectivo* de Dios.

Al hablar de las relaciones entre la caridad y la perfección cristiana, hemos explicado ya el sentido de esta terminología y el valor respectivo de ambas formas de caridad (cf. n.60). Por caridad o amor *afectivo* se entiende, sencillamente, *el ejercicio mismo del amor* en cuanto acto propio y elicitivo de la voluntad. Y por caridad o amor *efectivo* se entiende *el perfecto cumplimiento de los preceptos divinos* como prueba o manifestación externa de nuestro amor interior.

En este artículo vamos a limitarnos al examen de las diferentes formas de caridad o amor *afectivo*, dejando para el siguiente las relativas al amor *efectivo*.

Nuestro estudio abarcará los siguientes puntos fundamentales:

1.º Importancia y necesidad del amor afectivo.
2.º Sus diferentes formas.

I. IMPORTANCIA Y NECESIDAD DEL AMOR AFECTIVO

167. 1. **Importancia.** De las dos formas de la caridad, la afectiva y la efectiva, la más importante y santificadora es, sin duda alguna, la *afectiva*. Consiste, como hemos dicho, en el ejercicio

mismo del amor de Dios tal como brota de la voluntad informada por el hábito infuso de la divina caridad. Este impulso del amor afectivo es el que da valor y mérito sobrenatural a las demás obras de virtud (caridad *efectiva*). Un acto insignificante de virtud, pero realizado por Dios con un gran impulso de amor afectivo, vale más y es incomparablemente más meritorio ante El que cualquier obra de celo solemne y aparatosa, pero realizada con poca caridad interior. Hemos expuesto en otro lugar las razones teológicas en que se apoya esta doctrina (cf. n.49-50) y nada nuevo tenemos que añadir aquí.

168. 2. **Necesidad.** El amor afectivo hacia Dios constituye —como ya vimos—el primero y el mayor de todos los mandamientos de Dios:

«Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento» (Mt. 22, 37-38).

Como es sabido, a esta fórmula de San Mateo añaden San Marcos y San Lucas la expresión «y con todas tus fuerzas» (Mc. 12,30; Lc. 10,27). Escuchemos a Santo Tomás explicando admirablemente el contenido de esas diferentes expresiones:

«Este mandamiento se encuentra transmitido de diversas maneras en diferentes lugares. Pues en el Deuteronomio se consignan tres cosas: «Con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas» (Deut. 6,5). En San Mateo se ponen dos: «Con todo el corazón y con toda el alma», y se omite «con todas tus fuerzas», añadiéndose, en cambio, «con toda tu mente» (Mt. 22,37). San Marcos trae cuatro: «Con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todo el poder», que es lo mismo que «fuerzas» (Mc. 12,30). Y lo mismo San Lucas, aunque, en lugar de «fuerzas» o de «poder», emplea la expresión «con todas tus energías». Por lo cual hay que asignar razón a las cuatro, porque, si en algún lugar se omite alguna de ellas, es por sobrentenderse en las otras.

Así, pues, hay que tener presente que el amor es acto de la voluntad, significada aquí por «corazón»; pues así como el corazón corporal es principio de todos los movimientos corporales, así también la voluntad—sobre todo en la intención del último fin, objeto de la caridad—es principio de todas las espirituales tendencias.

Ahora bien: tres son los principios de los actos movidos por la voluntad: el *entendimiento*, significado por «la mente»; la *potencia apetitiva inferior*, significada por «el alma»; y la *potencia ejecutora exterior*, significada por «fuerzas», «poder» o «energías».

Se nos intima, pues, que *toda nuestra intención recaiga sobre Dios*, lo cual es amarle «con todo el corazón»; que *nuestro entendimiento se someta enteramente a Dios*, lo cual es amarle «con toda la mente»; que *la potencia apetitiva se regule según Dios*, lo cual es amarle «con toda el alma»; y, finalmente, que *nuestra acción exterior le obedezca en todo*, lo que equivale a amarle «con todas las fuerzas», o «con todo el poder», o «con todas las energías» [1].

---

[1] II-II 44,5.

Este gran precepto del amor a Dios es especial y distinto de todos los demás. Por lo mismo, obliga por su propia cuenta y razón, recayendo principalmente sobre el acto *interior* de caridad, aunque sin perder de vista su proyección práctica. De ahí que el Señor nos diga en la Sagrada Escritura: «Dame, hijo mío, tu corazón y pon tus ojos en mis caminos» (Prov. 23,26).

Este afecto interior no es preciso que sea *sensible*. Basta que brote de la voluntad, aunque sea sin repercusión alguna en la parte sensitiva. Sin embargo, sería un gran error el excluir o despreciar el amor sensible cuando éste se presenta espontáneamente. Ese afecto sensible, que consiste en cierta suavidad y gusto en el apetito sensitivo, es efecto muchas veces de la gracia divina, aunque puede nacer también del temperamento físico, afectivo y sentimental del que lo experimenta. Por eso hay que saberlo regular y encauzar hacia Dios, pero sin despreciarle ni tenerle en menos. Su utilidad consiste principalmente en que, como ocurre con cualquier otra pasión, vuelve más intensos y ardientes los actos de amor, los prolonga mayor tiempo y los repite con más frecuencia.

Escuchemos al P. Arintero justificando teológicamente esta doctrina contra los enemigos de los «consuelos espirituales», o sea, del amor afectivo sensible:

«Pero hay muchos vanidosos y perezosos que, no haciendo nada, presumen de valientes y, olvidando esta doctrina, no reparan en decir que a ellos les basta la luz de la fe, sin necesidad de esas dulzuras sobrenaturales; y que, a imitación de los grandes santos, quieren proceder como fuertes y no como niños, por lo cual dejan todos esos consuelos para la otra vida. ¡Como si ellos estuvieran ya en condición de poder sufrir grandes trabajos sin alivio ninguno y sin nada que los endulce y los haga fáciles! ¡O como si el no preocuparse de los consuelos divinos fuera por puro amor a la cruz y no por estar aún tan apegados aquí abajo, que no gustan las cosas de lo alto, sino de las terrenas! Mas la santa Iglesia sabe muy bien la necesidad que todos tenemos del Espíritu *Consolador;* y así, continuamente en la santa liturgia nos enseña a invocarlo como a tal y a pedirle su gozo y sus consuelos. En la oración ordinaria del mismo Espíritu Santo pide: «Recta *sapere*, et de eius *semper consolatione gaudere*». Y en una del dulce Nombre de Jesús: «Ut *omnes*... sanctae *consolationis dulcedinem* in praesenti percipiant». En las letanías de los santos: *Ut loca nostra et omnes in eis habitantes visitare et consolare digneris*. Y en otra plegaria dice: «*Fac* nos prospera mundi despicere, et *caelesti semper consolatione gaudere*». Y así lo han hecho siempre los verdaderos santos y grandes maestros» [2].

II. SUS DIFERENTES FORMAS

La caridad o amor afectivo a Dios tiene dos formas principales, llamadas amor de *complacencia* y amor de *benevolencia*. De este último procede el *celo* por la gloria de Dios. Vamos a examinar por separado cada una de estas cosas.

---

2 P. ARINTERO, *Cuestiones místicas* (BAC, Madrid 1956) c.1 a.6: «Importancia y necesidad de los divinos consuelos». Hay que leer todo este capítulo, que constituye un formidable alegato en favor de esta doctrina.

A) Amor de complacencia

169. 1. Noción. Como expresa su mismo nombre, el amor de complacencia consiste en experimentar en la voluntad un sentimiento placentero ante la consideración de las grandezas de Dios, alegrándonos en lo más íntimo de nuestro corazón de que sea infinitamente feliz y nada se le pueda aumentar a la plenitud desbordante de su dicha.

Según San Francisco de Sales, la complacencia se distinguiría, en realidad, del amor propiamente dicho. La complacencia brota en la voluntad ante la simple aparición del bien; y el amor es el movimiento de la voluntad lanzándose a la conquista o posesión de ese bien, el cual, una vez poseído, produce el descanso o gozo fruitivo en la misma voluntad. Escuchemos sus mismas palabras:

«La complacencia es el primer brote o la emoción inicial que experimenta la voluntad ante el bien y origina el movimiento o convulsión por quienes avanza y se aproxima a la cosa amada, que es el verdadero y propio amor. El bien, por así decirlo, aprisiona, ata y roba el corazón mediante la complacencia; mas con el amor lo atrae, le conduce y le convierte a sí; por la complacencia le saca de sus casillas, por el amor le hace emprender el vuelo; la complacencia le despierta, el amor le hace obrar; la complacencia le pone en pie, el amor le pone en marcha; el corazón extiende sus alas mediante la complacencia, pero el amor es su vuelo. El amor, para hablar en otros términos, es el movimiento, la marcha y la dirección del corazón hacia el bien» [3].

Santo Tomás, como es sabido, considera las cosas de otra manera hablando del amor como *pasión*. Para él, el amor brota en el apetito ante la simple aparición del bien y se identifica con la complacencia; si se trata de un bien futuro, da origen al *deseo;* si es un bien presente, produce la quietud y el *gozo* por su posesión. He aquí sus propias palabras:

«La primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama *amor, que no es otra cosa sino la complacencia en lo apetecible;* y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el *deseo*, y, por último, la quietud, que es el *gozo*» [4].

Esta es, nos parece, la realidad objetiva de las cosas. El mismo San Francisco de Sales, gran especialista en la doctrina del amor, lo reconoce así inmediatamente después del texto que acabamos de citar. Escuchemos sus propias palabras:

«Autores graves—alude a Santo Tomás, a quien cita en nota—creyeron que el amor no es otra cosa que la misma complacencia, *en lo cual no les ha faltado mucho viso de razón*; pues el movimiento amoroso no sólo nace de la complacencia que el corazón experimenta en su primer encuentro con el bien y termina en una segunda complacencia que saborea el corazón mediante la unión con la cosa amada, sino que, además, se preocupa por la

---

[3] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.1 c.7.
[4] I-II 26,2. Cf. ibid., 25,2, donde enseña la misma doctrina.

conservación de esta complacencia, y no puede vivir sin ella, siendo como es su madre y nodriza; de forma que, apenas cesa la complacencia, el amor muere» [5].

Veamos ahora cómo brota en nuestra voluntad el amor de complacencia hacia Dios, según el propio San Francisco de Sales:

«Amor no es otra cosa, como hemos dicho anteriormente, que un movimiento e ímpetu del corazón hacia el bien a impulso de la complacencia que en él se goza; así la complacencia es el principal motivo del amor, como el amor es el principal movimiento de la complacencia.

Dicho movimiento se practica hacia Dios de la siguiente manera. Por la fe sabemos que la divinidad es un abismo incomprensible de toda perfección, soberanamente infinito en excelencia e infinitamente soberano en bondad. Esta verdad que la fe nos enseña la consideramos atentamente mediante la meditación, contemplando la inmensidad de bienes que existen en Dios, ya sea en conjunto, como complejo de todas las perfecciones, o distintamente, considerando sus excelencias una después de otra; por ejemplo, su poder, su sabiduría, su bondad, su eternidad, su infinitud. Cuando hemos hecho considerar al entendimiento con toda atención la grandeza de los bienes que existen en el divino objeto, es imposible que nuestra voluntad no se sienta complacida en este bien, y entonces usamos de nuestra libertad y del dominio que tenemos sobre nosotros mismos, induciendo al corazón a robustecer y afianzar su primera complacencia con actos de aprobación y alegría...

Así, aprobando el bien que vemos en Dios y gozándonos de ello, realizamos el acto de amor que se llama *complacencia*, porque nos complacemos del goce divino más que del nuestro» [6].

Y un poco más abajo añade el Santo, completando su pensamiento:

«El alma entregada al ejercicio del amor de complacencia grita constantemente en su sagrado silencio: «Me basta que Dios sea Dios; que su bondad sea infinita; que su perfección sea inmensa. Muera o viva yo, poco me importa, pues mi Amado vive eternamente triunfal vida. La muerte misma no puede entristecer a quien sabe que su amor soberano vive; bástele saber al amador que aquel a quien ama más que a sí mismo está colmado de bienes eternos. Esa alma vive más en el que ama que en el cuerpo que ella misma anima; mejor dicho, no vive ella, es su amado quien vive en ella» (Gal. 2,20) [7].

Para mayor abundamiento en esta doctrina tan sublime del amor de *complacencia*, veamos cómo lo describe otro gran maestro de la vida espiritual, el P. Scaramelli [8]:

«Si un alma ama a Dios, no digo como a sí (lo que no sería amor, sino grave injuria a su mérito incomparable), sino mucho más que a sí misma, al ver que en El se halla todo bien posible y nada le falta de perfección y excelencia; que cuanto se puede concebir de poder, de sabiduría, de belleza, de bondad, de majestad, de inmensidad y de grandeza y de amabilidad, es infinitamente inferior a sus divinos atributos; que El es sumamente feliz, suma-

---

5 SAN FRANCISCO DE SALES, l.c.

6 *Tratado del amor de Dios* l.5 c.1.

7 Ibid., c.3.

8 P. JUAN BAUTISTA SCARAMELLI, S. I., *Directorio ascético* (Madrid 1902) t.4 a.3 c.4 p.119-122.

mente contento y sumamente bienaventurado en sí mismo, y que la bienaventuranza de que gozan juntos los bienaventurados en el cielo no es ni aun una gota de felicidad en comparación del inmenso gozo que El por esencia en sí contiene, ¿cómo no podrá regocijarse de tanto bien como reconoce en el objeto amado y sentir complacencia, contento y gusto, cual si ella estuviese enriquecida de tan eminentes bienes?

Cuando los hermanos de José trajeron a su padre Jacob la nueva de que aquél no había muerto (como él se había persuadido), sino que vivía y estaba en el colmo de su grandeza y de su felicidad, hecho virrey de Egipto, dice el sagrado texto que fué tanta su alegría al oír tan prósperos sucesos de su querido hijo, que resucitó a nueva vida. Cuando le vió después vestido de púrpura y holanda, con collar de oro al cuello y anillo real en el dedo, echándole los brazos al cuello le abrazó estrechamente y se sintió inundar el corazón de tanto gozo, que no pudo contenerse sin exclamar: «He llegado a lo sumo de mi felicidad; no tengo más que desear, y así muero contento». ¿Y de dónde tomó origen complacencia tan extraña y alegría tan grande al ver a José y su grandeza? Del amor ardientísimo que le profesaba.

Ahora, pues, ¿cómo será posible que, amando nosotros a Dios sobre todas las cosas, al verle en sí mismo rico de bienes tan excelsos que sobrepujan a nuestro pensamiento y traspasan nuestra idea, no concibamos complacencia igual a nuestro amor? Y así como éste es mayor que todo otro amor (como ciertamente conviene que sea), así el placer de verle lleno de todo bien debe sobrepujar a cualquier deleite y contento. Imitemos a los bienaventurados espíritus, que a la vista de las incomprensibl perfecesciones de su amado Señor, sumergidos en gozo, cantan perpetuas alabanzas y se animan unos a otros a regocijarse y a dar al Señor eterno honor y gloria inmortal.

Digo, además de eso, que la complacencia en las infinitas perfecciones de Dios ha de crecer tanto en el corazón de quien le ama, que le sirva de alivio en los males de la vida presente. Y así como una madre que se halla afligida por una enfermedad o triste por un grave desastre, al oír que su hijo ha sido sublimado a cierta dignidad o ha ganado un pleito con el que ha adquirido mucha hacienda, se goza tanto que se olvida de su dolor y no siente sus penas, o, si las siente, no le son pesadas, porque las endulza el gozo que le acarrea el bien del objeto amado, así nosotros, en medio de las desventuras y de los trabajos que por todas partes nos cercan en esta vida infeliz, viendo a nuestro amabilísimo Dios libre y aun incapaz de nuestros males, contentísimo y felicísimo por la plenitud y colmo de todos los bienes posibles poseídos por El de manera eminente e inefable, nos debemos gozar tanto, que el gozo de sus bienes temple lo amargo de nuestros males.

Así lo hacía el profeta Habacuc, cuando en medio de las miserias de los tiempos más calamitosos cantaba alegre y contento: «Algunos se entristecerán, decía, al ver privadas de nuevos brotes sus viñas, secas y asoladas las campiñas, despojadas las higueras y los olivos de sus frutos; se afligirán por ver menguados sus rebaños y ver vacíos sus pesebres por el estrago lastimoso de ovejas y carneros; pero yo, entre tanto, sin amargarme nada por tales males, me gozaré en mi Señor viéndole rico de todo bien; me regocijaré en mi Dios y mi Salvador, reconociéndole colmado de felicidad» (Habac. 3, 17-18). No de otra suerte nosotros, si tuviéramos en la mente profundo conocimiento de Dios y en el corazón encendido amor para con El, nos consolaremos en nuestra pobreza con mirar sus infinitas riquezas; en nuestras desventuras, pensando en su suma bienaventuranza; en nuestros dolores, considerando su impasibilidad y total incapacidad de padecer el más mínimo mal; en nuestra melancolía, contemplando su imperturbabilidad; y con la complacencia y deleite que experimentemos en la plenitud de los sumos

bienes, endulzaremos la aspereza de nuestros grandes males. Bienaventurado el que, amando ardientemente a Dios, llegare a esta complacencia de sus inmensas perfecciones, porque gozará en esta vida de un principio de la eterna felicidad y tendrá en la tierra un pequeño paraíso, pues el que está prevenido en el cielo consiste precisamente en este amor gozoso que resulta de la vista de las grandezas divinas, como dice San Lorenzo Justiniano: que es un principio de la vida bienaventurada gozarse en Dios y en sus infinitas perfecciones».

170. 2. **El puro amor.** Como se ve, este amor de complacencia es un amor purísimo y perfectamente desinteresado. El alma no ama a Dios por las ventajas temporales o eternas que ese amor podría proporcionarle, sino únicamente por agradarle a El, a quien contempla lleno de infinitas excelencias y perfecciones. Es el puro amor de Dios que hacía exclamar al poeta español:

Aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.
No me tienes que dar por que te quiera;
pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Este puro amor de Dios, que prescinde en absoluto de toda mira interesada, no puede darse en estado permanente y *habitual* —como ha declarado expresamente la Iglesia al condenar el error de los *quietistas* (cf. D 1327)—, porque no podemos ni debemos prescindir de la esperanza y deseo de nuestra propia felicidad, que encontraremos en la visión y goce fruitivo de Dios; pero sí puede darse, y se da de hecho en los santos, como acto aislado y transitorio.

El P. Scaramelli explica con un hermoso ejemplo de qué manera el *puro amor* de Dios es perfectamente compatible con el deseo de nuestra eterna felicidad a que nos empuja la virtud de la esperanza. He aquí sus palabras [9]:

«Esto se entenderá mejor con lo que sucedió a una pobre madre. Tuvo ésta un tierno infante, y después de haberlo dado a luz, haciendo reflexión que, por la extrema miseria a que se veía reducida, no tenía medio de criarle, se determinó a ponerle en manos de una persona rica, con designio y deseo de que le adoptase por suyo y procurase su crianza y educación. La cosa sucedió felizmente, porque dicha persona, viendo al niño donoso en las facciones y amable en el semblante, se le aficionó, le recogió y le recibió por hijo. Pero apenas hizo la mujer la renuncia cruel, cuando sintió reclamar en su corazón el amor materno: sintióse tachada de cruel más que las tigres, que, por más feroces que sean con otros, no dejan de ser tiernas y amorosas con sus hijos. Para remediar, pues, el yerro, procuró diestramente, por tercera persona, que aquel que había recogido a su niño por hijo la recibiese a ella por ama de cría. Y también en esto salió bien el intento, porque el caballero aceptó a dicha mujer por ama del niño y le señaló estipendio por haber de criarle. En este caso, la mujer amaba a su hijo con amor desinteresado de madre y le amaba con amor interesado de ama y asalariada. El amor de madre era tan eficaz, que aun cuando no lograse ganancia alguna, sin embargo le criaría. El amor de ama era tan fuerte, que aun cuando el niño

[9] P. SCARAMELLI, o.c., t.4 a.3 c.1 p.97-98.

no fuese hijo suyo, le hubiera sumistrado la leche por la ganancia que a ella le resultaba y por el socorro que recibía para su extrema pobreza.

Así que dos amores *eficaces*, el uno totalmente desinteresado y el otro mercenario, se juntaban maravillosamente en el corazón de esta pobre madre. Así puede nuestra voluntad amar a Dios sin interés propio, con amor de caridad, sólo por el mérito infinito que en El hay y pronto para amarle aun cuando no hubiese de recibir premio alguno por su amor; pero, viendo que Dios quiere recompensarle, le ama también por el interés santo del galardón y lo espera; y de su esperanza cobra ánimo para amarle más fervorosamente con amor de caridad. Así se unen en la misma voluntad el amor santamente desinteresado y el amor santamente interesado, que, sin perturbarse el uno al otro, se avivan y se inflaman mutuamente en santos ardores».

Escolio. El amor de preferencia.

171. Algunos autores hablan de una especie distinta de amor de Dios que llaman amor de *preferencia*. En realidad no se distingue del amor de complacencia y aun del amor de caridad en general, pues siempre es absolutamente necesario y obligatorio para salvaguardar la caridad amar a Dios *sobre todas las cosas*, o sea, prefiriéndole a todas ellas. De todas formas es interesante y provechoso oír la descripción de ese amor de preferencia tal como lo hace uno de sus más excelentes panegiristas: el P. Scaramelli, a quien acabamos de citar. He aquí sus propias palabras:

«El amor de complacencia, de que antes hemos hablado, suele estar lleno de suavidad y dulzura. El amor de preferencia y de aprecio, de que ahora hablamos, está lleno de robustez, porque consiste en una fuerte y constante preferencia que la persona hace de Dios hacia los bienes criados, y también a sí misma, por la alta estima que ha formado de su infinita bondad y de su mérito sumo e incomparable. Este amor es el acto más propio de la divina caridad, porque un Dios que no tiene semejante debe ser amado con afecto que en estimación no tenga igual...

Para que esto se comprenda bien es necesario distinguir el amor apreciativo del amor tierno. El amor tierno consiste en cierta sensibilidad dulce de afecto que se experimenta en el corazón, la cual se manifiesta tal vez con lágrimas y suspiros. El amor apreciativo, aunque esté frecuentemente desnudo de ciertas sensibilidades deleitosas, sin embargo, tiene de Dios estima tan grande, que le antepone a cualquier mal y a cualquier bien criado, pronto a privarse de éste y a sujetarse a aquél antes que ofenderle y disgustarle; antes bien, si el tal amor es perfecto, sólo por darle gusto. El amor tierno, aunque tenga buena apariencia y se concilie gran crédito, sin embargo, no es más que un accidente de la caridad, aunque estimable. El amor apreciativo, sin esa apariencia de esplendor, antes tal vez con caimiento y desmayo en aquellas personas que lo poseen, pareciéndoles que no aman mientras aman, es, sin embargo, la sustancia y el jugo de la divina caridad...

Una persona espiritual ama a Dios con sensibilidad y con dulzura de afecto; derrama amorosas lágrimas, y, amando, halla todas las delicias en su amor. Este es amor tierno y no debe despreciarse, porque es don de Dios; y si se hace buen uso de él, es también provechoso. Pero, si no se junta con él el amor de preferencia, por el cual esté pronta a privarse por Dios de los bienes terrenos, de la hacienda, de los parientes, de las honras, de los placeres y aun de la propia vida, y a aceptar las penas, los tormentos

y también la muerte, siempre que lo requiera la honra de Dios, no es digno de gran estima, porque es amor que parece grande, pero es pequeño; parece fuerte, pero es débil, flaco y afeminado. El amor robusto y varonil es el que, haciendo de Dios la estimación que conviene, le prefiere a todo bien y a todo mal que jamás pueda suceder. Este es amor digno de Dios...

Admiren otros en otras almas los aniquilamientos suaves de amor, los encendimientos y suspiros, las lágrimas, los éxtasis, los vuelos y los raptos de espíritu; que yo, por lo que a mí toca, estimo más aquel amor que de ninguna cosa hace aprecio en comparación de Dios y que se priva gustoso de todo bien por no carecer del Sumo Bien. Porque, si son dignos de aprecio los éxtasis de la mente y los deliquios del amor, sólo son dignos porque acarrean al alma este amor de preferencia y hacen que reine en ella sólo Dios.

Pero conviene reflexionar que el amor apreciativo, aunque sea siempre de mucha estima, puede subir a grados de mayor perfección. Si os halláis dispuestos de manera que, poniéndoos delante cualquier bien o cualquier mal mundano, y, por otra parte, una sola ofensa grave de Dios, los despreciáis todos por no disgustar a aquella infinita Bondad y escogéis, como dice San Agustín, morir antes por su amor que vivir en su desgracia: *ibi eligat, Deo dilecto emori, quam offenso vivere;* hallándoos, digo, en este estado, habéis adquirido el primer grado de este amor, al cual estamos todos obligados a subir, so pena de incurrir en la enemistad de Dios. Si después estáis prontos a sacrificar todo apetito de placer, de hacienda y de honra, y aun la propia vida entre mil tormentos, por no causar a aquel Ser perfectísimo y amabilísimo el pequeño disgusto de una culpa ligera, habéis subido en el amor de preferencia a un grado más alto de perfección. Finalmente, si creciere tanto la estima de aquel Bien sumo, inefable e incomprensible, que estéis pronto a ejecutar su voluntad, aunque no os sea intimada por obligación, sino sólo propuesta por consejo, y también a procurar su mayor gloria y su mayor honra a costa de cualquier trabajo, de cualquier pena y de la misma muerte, el amor apreciativo ha subido ciertamente al estado de más eminente perfección.

Si queremos, pues, hacer grandes progresos en la escuela del divino amor, aspiremos con los más fervorosos deseos de nuestro corazón a los grados más sublimes de esta divina caridad, persuadiéndonos de que todo cuanto podemos obrar o padecer por Dios es siempre poco y aun nada. Aun cuando por su amor nos consumiésemos y deshiciésemos en menudísimo polvo, ¿qué sería todo esto en comparación de su infinito mérito? Pura nada. Tanto más que, prefiriendo nosotros el Sumo Bien a todo bien y a todo mal que nos puede suceder, no haremos otra cosa que corresponder al amor que El primero nos ha tenido, pues ha preferido el bien de nuestra salud eterna al bien inmenso de su preciosísima vida, de la cual un solo instante valía más que la vida de todos los hombres, de todos los ángeles y de todas las criaturas posibles» [10].

B) Amor de benevolencia

172. 1. **Noción.** Como explica Santo Tomás, la palabra *benevolencia* expresa el acto de la voluntad por el cual queremos el bien para otro [1]. Cuando, pensando en un familiar o en un amigo a quien apreciamos mucho, quisiéramos inundarle de toda clase de

[10] P. SCARAMELLI, o.c., t.4 a.3 c.5 p.123-128.

[1] Cf. II-II 27,2.

bienes y felicidades, estamos practicando con relación a él el amor de *benevolencia*.

Escuchemos a San Francisco de Sales explicando admirablemente cómo se practica el amor de *benevolencia* para con Dios:

«El amor de benevolencia hacia Dios se practica de este modo. No podemos desear con verdadera eficacia ningún bien a Dios, porque su bondad es infinitamente más perfecta que cuanto podamos desear y pensar. El deseo sólo se tiene de un bien futuro, y ningún bien es futuro respecto a Dios, porque todo bien está en El tan presente que la presencia del bien en su Divina Majestad es la misma Divinidad. No pudiendo tener, pues, ningún deseo absoluto en obsequio a Dios, nos formamos deseos imaginarios y condicionales de esta manera: *Yo te digo, Señor, tú eres mi dueño*, que saturado de infinita bondad, *no necesitas de mis bienes* (Ps. 15,2) ni de cosa mía alguna; mas si, imaginando lo imposible, pudiera pensar que necesitas de algún bien, no dejaría jamás de deseártelo, aun a costa de mi vida, de mi ser y de todo cuanto existe en el mundo. Y aun siendo lo que eres y que nunca dejarás de ser, si fuera posible que recibieres acrecentamiento de bien, ¡oh Dios mío, cómo desearía que lo tuvieres! ¡Cómo quisiera convertir mi corazón en un deseo y mi vida en un suspiro para desearte ese bien! Amado de mi alma, no deseo poder desear bien alguno a tu excelsa Majestad; me complazco de todo corazón en el grado supremo de bondad que ya posees, al que ni con el deseo ni con el pensamiento puede nadie añadir más. Pero, si el deseo fuera posible, ¡oh divinidad infinita e infinitud divina!, mi alma querría ser este deseo, y ninguna otra cosa tanto desearía desear para ti que lo que se complace en no poder jamás desear, pues la impotencia para cumplir o tener ese deseo proviene de la infinitud de tu perfección, que supera a todo deseo y pensamiento. Yo me complazco en la imposibilidad de poder desearte algún bien, Dios mío, pues ello proviene de la incomprensible inmensidad de tu abundancia; la cual es tan soberanamente infinita, que, si se encontrase un deseo infinito, sería infinitamente absorbido por la infinitud de tu bondad para convertirle en una infinita complacencia.

A este deseo, que nace de la imaginación de cosas imposibles, se puede acudir en tiempo de grandes sentimientos y fervores extraordinarios. Así, se dice que el glorioso San Agustín lo formulaba con frecuencia prorrumpiendo por exceso de amor en estas palabras: «Señor, yo soy Agustín, y tú eres Dios; pero, si sucediera lo que no puede suceder, que yo fuese Dios y tú fueses Agustín, querría cambiar contigo y convertirme en Agustín para que tú fueses Dios».

Es también una especie de benevolencia para con Dios considerar que si no podemos engrandecerle en sí mismo, deseamos engrandecerle en nosotros; es decir aumentar cada día la complacencia que sentimos en su bondad» [2].

173. 2. Efectos del amor de benevolencia. San Francisco de Sales, que ha analizado quizá como nadie los efectos maravillosos que produce en el alma el amor de Dios, dice que el amor de benevolencia produce principalmente los siguientes [3]:

a) El alma enamorada de Dios se priva gustosa de todos los placeres creados para gozarse con mayor ahinco en Dios. A imita-

---

[2] San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios* l.5 c.6.

[3] Ibid., c.7-12. Es preciso leer directamente estos capítulos, que enseñan una doctrina sublime.

ción de San Pablo, todas las cosas las estima como *basura* y *estiércol, con tal de gozar a Cristo* (Phil. 3,8). Y a semejanza de María Magdalena, que encontró a los ángeles en el sepulcro del Señor y ni siquiera se fijó en ellos, porque todo su amor estaba concentrado en El, nada satisface al alma enamorada sino la presencia de su dulce Dios y Señor (c.7).

b) Este amor tan ardiente la impulsa a alabar continuamente a Dios y a desear que todas las criaturas le alaben y veneren de igual modo:

«El deseo de alabar a Dios que la santa benevolencia excita en nosotros es insaciable. El alma que de él se siente influída querría poseer alabanzas infinitas para tributárselas al Amado, viendo que sus perfecciones son igualmente infinitas; y encontrándose muy lejos de satisfacer su gusto, realiza esfuerzos sobrehumanos para alabar a su modo bondad tan digna de alabanza» (c.8).

«El corazón, movido e impulsado por el deseo de alabar a Dios todo cuanto pueda, después de varios esfuerzos sale a veces de sí mismo para invitar a todas las criaturas a que secunden sus deseos como hicieron los tres jóvenes en el horno de Babilonia (Dan. 3,52-90) con aquel admirable cántico de bendiciones, mediante el cual excitaron a cuanto hay en el cielo, en la tierra y en los abismos a dar gracias al Dios eterno, alabándole y bendiciéndole soberanamente» (c.9).

c) Esta ansia incontenible de alabar a Dios con todas sus fuerzas hace que el alma desee verse libre de las ataduras que la tienen aprisionada a la tierra para volar al cielo, donde se alaba a Dios de modo incomparablemente más perfecto que en la tierra (c.10).

d) Subiendo por grados en este deseo ardiente de alabar al Señor por sus infinitas perfecciones, el alma enamorada se une a las alabanzas que le tributan sin cesar los ángeles y bienaventurados del cielo, particularmente a las de la Reina y Soberana de todos ellos, la Santísima Virgen María, «que con su incomparable dulzura alaba y bendice a la Divinidad más altamente, más santamente y más delicadamente de lo que el resto de las criaturas en conjunto sabrían hacerlo jamás» (c.11). Y, sobre todo, se une a las divinas alabanzas que tributa al Eterno Padre su unigénito Hijo, el Verbo de Dios, hecho hombre por amor a los hombres (ibid.).

e) Remontándose, finalmente, hasta la cumbre suprema, el alma se une con todas sus fuerzas a la alabanza infinita que resuena desde toda la eternidad en el seno mismo de Dios, donde el Padre y el Hijo se aman y bendicen mutuamente en ese abismo de fuego que los abrasa y consume en la unidad del Espíritu Santo (c.12).

Hasta aquí hemos resumido el pensamiento de San Francisco de Sales. Por su parte, el P. Scaramelli describe el amor de benevolencia en la siguiente forma [4]:

«El amor amigable no sólo se complace en el bien de que ve enriquecido al amigo, sino que le desea aquel bien de que le ve privado. Así, una madre se goza de las buenas cualidades de que ve dotado a su hijo, y, al mismo

[4] P. SCARAMELLI, o.c., t.4 a.3 c.6 p.130-131.

tiempo, le desea aquellas dotes de que le reconoce destituído. Y por eso, si su hijo es pobre, le querría ver lleno de riquezas; si está enfermo, ardientemente desea verle sano; si es de malas costumbres, ninguna cosa quiere con más empeño que reducirle a total moderación de costumbres.

No de otra suerte un alma amante de Dios, que se complace en sus infinitas perfecciones como si fuesen propias, le desea aquel bien que le falta. Y porque a Dios, conteniendo en sí mismo por esencia todo bien posible, no le puede faltar sino un bien extrínseco, que consiste en la gloria que le puede resultar de los obsequios y servicios de sus criaturas, esto lo desea con gran ardor.

Primeramente le desea este bien y se lo da *con los afectos de su corazón*, ora rindiéndole sumas alabanzas, ora humillándose hasta el abismo de su nada para ensalzar su gloria de ser el todo, ora ofreciéndole las alabanzas que le dan los ángeles en el cielo y los obsequios que le tributan los santos en la tierra, ora ofreciéndole aquella misma gloria infinita que El se ha dado a sí mismo desde los siglos eternos y que se dará por todos los siglos venideros, ora convidando a todas las criaturas, aun las privadas de razón y de sentido, a ensalzar sus magnificencias, ora con aspirar a la patria bienaventurada no tanto por gozarle cuanto por engrandecer por toda la eternidad sus magnificencias, y, finalmente, con otros actos semejantes, para lo cual el amor es muy ingenioso y fecundo.

En segundo lugar desea el alma amante de Dios el bien de su gloria *efectivamente* con procurárselo por medio de sus industrias *con los prójimos*, exhortándoles a la devoción, a la piedad, al culto de Dios, a la observancia de su ley y al ejercicio de las virtudes cristianas; animándoles a lo bueno con discursos familiares, privadamente, con la paciencia; en público, con buenos ejemplos, con buenos consejos, con amorosas reprensiones, con la administración de los sacramentos o con otro cualquier modo que juzgue provechoso a ellos y conducente a la honra y gloria de Dios, que es el objeto de sus deseos.

«No creáis—dice a este propósito San Agustín [5]—que sea solamente oficio de los obispos, de los religiosos y de los eclesiásticos procurar la gloria de Dios por medio de la salud de los prójimos. También a vosotros, que vivís en el siglo, os toca promover la gloria de Dios con incitar al bien a vuestros familiares, viviendo honestamente entre ellos, repartiendo limosnas, inculcando buenos sentimientos y predicando del modo conveniente y acomodado a vuestro estado. También los padres de familia han de predicar en sus casas, amonestando, enseñando, exhortando, reprendiendo y practicando paternal amor con los propios domésticos y manteniendo una buena disciplina. Así que—concluye el Santo—todos pueden de algún modo hacer oficio de obispos con ganar almas a Jesucristo: los padres y madres, dentro de sus casas; los artífices, dentro de sus talleres; los mercaderes, dentro de sus tiendas; las mujeres, en las salas, en las iglesias, por las calles, y todos pueden glorificar a Dios ayudando a su prójimo del modo proporcionado a su condición».

[5] Tract. 51 *in Ioannem* n.13. El P. Scaramelli traduce con cierta libertad el texto de San Agustín. *(Nota del autor.)*.

ARTICULO 2

EL AMOR EFECTIVO

174. Hasta aquí hemos venido examinando el amor *afectivo* hacia Dios, que es, propiamente hablando, el acto *interno* de la voluntad con que amamos a Dios manifestándole nuestra *complacencia* por su infinita bondad o nuestra *benevolencia*, deseando que todas las criaturas le amen y bendigan.

Ahora vamos a hablar del amor *efectivo*, que es el amor que se traduce en *obras*. Ya no se trata del afecto interior de la voluntad manifestado con exclamaciones amorosas más o menos ardientes. Este amor afectivo es, ciertamente, el más importante y fundamental, ya que no es otra cosa que el ejercicio directo e inmediato de la virtud de la caridad en sí misma considerada. El amor *efectivo*, en cambio, no procede directa e inmediatamente de la virtud de la caridad, sino de las otras virtudes encargadas de cumplir los preceptos divinos distintos del gran precepto del amor; lo cual no impide que sean, a la vez, actos de caridad, puesto que ella misma es la que debe *imperar* esos actos de las demás virtudes, haciendo que tengan una doble moralidad y un doble mérito: el que les corresponde como actos *elícitos* de tal o cual virtud y el que les sobreviene por el impulso de la caridad *imperante*. Y así, por ejemplo, un acto de humildad *realizado por amor a Dios* tiene una doble moralidad y un doble mérito: el que corresponde a la humildad (virtud *elicitiva)* y el que corresponde a la caridad (virtud *imperante)*. Los actos de cualquier virtud *realizados por imperio de la caridad* reciben el nombre de amor *efectivo*.

Antes de describir con detalle las principales manifestaciones del amor *efectivo* a Dios, veamos brevemente su absoluta necesidad y qué es lo que exige de nosotros [1].

175. 1. **Necesidad.** Hemos visto que el amor interno o afectivo es completamente necesario y fundamental. La fórmula bíblica del gran precepto del amor lo expresa con toda claridad: *Amarás*, o sea, pondrás en Dios todo el afecto de tu corazón.

Sin embargo, como ya hemos advertido al describir esta clase de amor, es preciso tener mucho cuidado en no contentarse con un amor puramente sentimental o romántico, que estaría muy lejos de interpretar debidamente la voluntad preceptiva de Dios. Hay que prevenirse, principalmente, contra la ilusión de los que hacen consistir todo su amor a Dios en el goce de consolaciones internas y en el disfrute de suavidades sensibles. Ya hemos dicho que no consiste en estas suavidades y consuelos el verdadero amor de Dios —aun el interno y afectivo—, si bien no deben despreciarse esas ayudas sensibles cuando el Señor misericordiosamente las concede para ayudarnos en la práctica del verdadero amor.

---

[1] Cf. MATHIEU, o.c., n.69.

El amor verdadero no va unido necesariamente a esas dulzuras y consolaciones sensibles, aunque puede ayudarse de ellas cuando se presentan espontáneamente como un regalo de Dios. La piedra de toque del verdadero amor consiste en el ejercicio de las virtudes: «El amor—dice San Gregorio—hay que probarlo con las obras» [2]. Y poco después añade: «El amor nunca está ocioso. Cuando existe, obra siempre grandes cosas; pero, si no quiere obrar, no hay tal amor» [3]. El propio Cristo nos advierte claramente esto mismo cuando dice en el Evangelio: «Si me amáis, *guardaréis mis mandamientos*» (Io. 14,15); «El que recibe mis preceptos *y los guarda*, ése es el que me ama» (ibid., 21); «Si alguno me ama, *guardará mi palabra*» (ibid., v.23); «No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, *sino el que hace la voluntad de mi Padre*, que está en los cielos» (Mt. 7,21). Y el evangelista San Juan nos avisa que «no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Io. 3,18).

Es, pues, necesario que al ejercicio interno de la caridad (amor *afectivo)* se añada su manifestación externa en el perfecto cumplimiento de los preceptos de Dios por amor a El (amor *efectivo)*.

A este propósito decía San Vicente de Paúl a sus alumnos [4]:

«Amemos a Dios, hermanos míos, amemos a Dios; pero que esto sea a expensas de nuestros brazos, del sudor de nuestros rostros. Porque muy frecuentemente tantos actos de amor a Dios, de complacencia, de benevolencia y de otros semejantes afectos y prácticas internas de un corazón tierno, aunque muy buenos y muy deseables, son, sin embargo, muy sospechosos cuando no se traducen en la práctica del amor efectivo. Es preciso que nos pongamos en guardia contra esto; porque hay muchos que, para tener el exterior bien compuesto y el interior lleno de grandes sentimientos de Dios, se paran en esto; y cuando se llega a la práctica y se encuentran en ocasión de obrar, se quedan cortos. Se glorían de su imaginación calenturienta; se contentan de los dulces coloquios que tienen con Dios en la oración; hablan de ello como los ángeles. Pero al salir de allí y presentarse la ocasión de trabajar por Dios, de sufrir, de mortificarse, de instruir a los pobres, de buscar la oveja extraviada, de complacerse en que les falte alguna cosa, de agradecer las enfermedades o cualquier otra desgracia, ¡ay!, ya no son nadie, les falta el valor... La acción buena y perfecta es la verdadera característica del amor a Dios».

176. 2. **Lo que exige de nosotros.** Escuchemos a Santo Tomás:

«En el acto de amor está incluída la benevolencia, con la que el hombre desea el bien para su amigo, como hemos dicho. Y *como la voluntad es efectiva de lo que quiere, si puede*, por eso hacer bien al amigo se sigue del acto de amor» [5].

Ahora bien: como ya dijimos y es cosa clara, a Dios no podemos añadirle ni desearle ningún bien *intrínseco* a su divina esencia, puesto que es soberana e infinita y nada le falta ni puede faltar. Sólo

---

[2] SAN GREGORIO, *Hom. in Evang.* l.2 hom.30 n.1: ML 76,1220.
[3] Ibid., n.2.
[4] *Saint Vincent de Paul et le sacerdoce* p.45, citado por MATHIEU, o.c., n.69.
[5] II-II 31,1.

podemos añadirle algo puramente *extrínseco*, o sea, la alabanza y la gloria proveniente de las criaturas, lo cual se manifiesta, ante todo y sobre todo, *practicando por amor* los divinos preceptos y *conformando* totalmente nuestra voluntad a la voluntad divina.

Vamos a examinar por separado esos dos grandes aspectos del amor *efectivo*: el cumplimiento de la ley divina por amor y la perfecta conformidad de nuestra voluntad con la de Dios.

A) El cumplimiento de la ley de Dios por amor

177. Hay dos maneras muy distintas de cumplir la ley de Dios: en plan de *mercenario*, como los siervos, o por *puro amor*, como los hijos. El primero aspira a la recompensa prometida a los que cumplen la ley y a evitar el castigo que amenaza a los que la infringen; el segundo quiere, por encima de todo, complacer a Dios, aunque no hubiera cielo que esperar ni infierno que temer. Esta segunda forma es una manifestación espléndida del amor *efectivo* hacia Dios.

Escuchemos a un celebrado autor explicando admirablemente las delicadezas de este amor:

«El amor debe producir la fidelidad en la acción. Fidelidad generosa y constante a todo lo que sea la voluntad de Dios; fidelidad hasta en las cosas más pequeñas, viendo en ellas, no su pequeñez en sí mismas, lo cual es propio de espíritus mezquinos, sino esa otra gran cosa que es la voluntad de Dios, que debemos respetar con grandeza aun en las cosas pequeñas. En este sentido dice San Agustín: «Las cosas pequeñas son pequeñas, pero ser fiel a lo pequeño es cosa muy grande».

Así, en los detalles, que a veces son muy gravosos, de las leyes de disciplina o de rúbricas, el sacerdote reconoce, ama y respeta esa cosa grande y santa que es la voluntad de Dios. Así también, en las prescripciones asaz minuciosas de su regla, el religioso sabe ver y respetar esta voluntad siempre grande, siempre infinita, hasta en los más ínfimos detalles. Nuestro Señor está todo entero, tan grande, tan vivo, tan adorable en una hostia pequeña como en una grande, lo mismo en la más pequeña partícula como en la hostia entera y con la misma adoración recojo las partículas que una hostia grande. Una cosa parecida sucede con la voluntad de Dios: las más insignificantes prescripciones de mi regla la contienen toda entera, y en ellas la adoro y la acato con la misma devoción que en las cosas grandes; no dejo perder partícula alguna de este bien sagrado.

Y así como en la comunión, por pequeña que sea la hostia, me engrandezco por mi contacto con Dios nuestro Señor, así también en la fidelidad al deber, por pequeñas que sean las observancias a que me someto, siento que mi alma se ensancha y se dilata por mi contacto con Dios. ¡Es cosa tan grande llegarse a Dios...! Y esto es lo único que busco en mi fidelidad a las cosas pequeñas: establecer entre Dios y yo un contacto más perfecto, más continuo, más absoluto, de tal manera que al fin no haya punto alguno que de El me aparte.

No es, pues, la fidelidad a la prescripción o a la práctica por sí misma la que me atrae, no; esto sería una mezquindad. Es la fidelidad a la prescripción y a la práctica para el contacto divino, y esto es infinito. Así se explica la anchura, el desahogo y la libertad que vemos en el alma de los santos: los veo fieles a todo y, al mismo tiempo, libres en todo; se siente que no están apegados más que a Dios solamente y que su alma nada quiere que no sea

El; son exactos en todo, pero con esa exactitud viva, flexible, generosa, que se acomoda a todas las necesidades; no conocen la rigidez farisaica, las escrupulosas minuciosidades ni las inquietudes meticulosas.

Cuando yo comprenda como ellos que mi fin no es ajustarme a la prescripción, sino *ajustarme a Dios por la prescripción*, encontraré también, como ellos, esta anchura en la exactitud, esa facilidad en ser fiel, esa grandeza en la pequeñez; como ellos también, no me sentiré prisionero, sino libre; no me ahogaré, sino que me ensancharé hasta en los detalles más insignificantes, en apariencia, de las reglas que tenga que observar: «Corrí gozoso por el camino de tus mandamientos cuando ensanchaste mi corazón» (Ps. 118,32) [6].

Tales son las grandes ventajas del amor *efectivo* y la facilidad y el valor inmenso del cumplimiento de la ley divina por amor. Veamos ahora, con la extensión que se merece, el otro aspecto del amor *efectivo*, o sea, la plena, total y amorosa conformidad de nuestra voluntad con la voluntad adorable de Dios.

B) La conformidad con la voluntad de Dios

Expondremos su *naturaleza, fundamento, excelencia y necesidad, modo de practicarla* y, finalmente, sus grandes *frutos y ventajas* [7].

178. 1. **Naturaleza.** Consiste la conformidad con la voluntad de Dios en *una amorosa, entera y entrañable sumisión y concordia de nuestra voluntad con la de Dios en todo cuanto disponga o permita de nosotros.*—Cuando es perfecta, se la conoce más bien con el nombre de *santo abandono* en la voluntad de Dios. En sus manifestaciones imperfectas se la suele aplicar el nombre de simple *resignación cristiana.*

Para entender rectamente esta doctrina hay que tener en cuenta algunos prenotandos. Helos aquí:

1.º La santidad es el resultado conjunto de la acción de Dios y de la libre cooperación del hombre.

«Ahora bien: si Dios trabaja con nosotros en nuestra santificación, justo es que El lleve la *dirección de la obra;* nada se deberá hacer que no sea conforme a sus planes bajo sus órdenes y a impulsos de su gracia. Es el primer principio y último fin; nosotros hemos nacido para obedecer a sus determinaciones» [8].

2.º La voluntad de Dios, simplicísima en sí misma, tiene diversos actos con relación a las criaturas. Los teólogos suelen establecer la siguiente división:

a) VOLUNTAD ABSOLUTA, cuando Dios quiere alguna cosa sin ninguna condición, como la creación del mundo; y *condicionada,* cuando lo quiere con alguna condición, como la salvación de un pecador si hace penitencia o se arrepiente.

---

[6] TISSOT, *La vida interior simplificada* p.2.ª l.1 c.5 n.25-26.

[7] Trasladamos aquí lo que ya dijimos en nuestra *Teología de la perfección cristiana* 3.ª ed. (BAC, Madrid 1958) n.495-499.

[8] LEHODEY, *El santo abandono* p.1.ª c.1.

b) VOLUNTAD ANTECEDENTE es la que Dios tiene en torno a una cosa en sí misma o absolutamente considerada (v.gr., la salvación de todos los hombres en general), y voluntad *consiguiente* es la que tiene en torno a una cosa revestida ya de todas sus circunstancias particulares y concretas (v.gr., la condenación de un pecador que muere impenitente).

c) VOLUNTAD DE SIGNO Y VOLUNTAD DE BENEPLÁCITO. Esta es la que más nos interesa aquí. He aquí cómo las expone el P. Garrigou-Lagrange:

«Se entiende por *voluntad divina significada* (o voluntad de *signo)* ciertos signos de la voluntad de Dios como los preceptos, las prohibiciones, el espíritu de los consejos evangélicos, los sucesos queridos o permitidos por Dios. La voluntad divina significada de ese modo, mayormente la que se manifiesta en los preceptos, pertenece al dominio de la *obediencia*. A ella nos referimos, según Santo Tomás (I 19,11), al decir en el Padrenuestro: *Fiat voluntas tua*.

La *voluntad divina de beneplático* es el acto interno de la voluntad de Dios aún no manifestado ni dado a conocer. De ella depende el porvenir todavía incierto para nosotros: sucesos futuros, alegrías y pruebas de breve o larga duración, hora y circunstancias de nuestra muerte, etc. Como observa San Francisco de Sales *(Amor de Dios* l.8 c.3; l.9 c.6), y con él Bossuet *(Etats d'oraison* 1,8,9), si la voluntad significada constituye el dominio de la obediencia, la voluntad de beneplácito pertenece al del *abandono en las manos de Dios*. Como largamente diremos más tarde, ajustando cada día más nuestra voluntad a la de Dios significada, debemos en lo restante abandonarnos confiadamente en el divino beneplácito, ciertos de que nada quiere ni permite que no sea para el bien espiritual y eterno de los que aman al Señor y perseveran en su amor» [9].

Estas últimas palabras del P. Garrigou expresan la naturaleza íntima de la perfecta conformidad con la voluntad de Dios. Se trata efectivamente del cumplimiento íntegro, amoroso y entrañable de la *voluntad significada* de Dios a través de sus *operaciones, permisiones, preceptos, prohibiciones* y *consejos*—que son, según Santo Tomás, los cinco signos de esa voluntad divina [10]—y de la rendida aceptación y perfecta concordia con todo lo que se digne disponer por su *voluntad de beneplácito*.

179. 2. Fundamento. Como dice muy bien Lehodey, la conformidad perfecta, o *santo abandono*, tiene por fundamento la caridad.

«No se trata aquí ya de la conformidad con la voluntad divina, como lo es la simple resignación, sino la entrega *amorosa, confiada* y *filial*, de la pérdida completa de nuestra voluntad en la de Dios, pues propio es del amor unir así estrechamente las voluntades. Este grado de conformidad es también un ejercicio muy elevado del puro amor, y no puede hallarse de ordinario sino en las almas avanzadas, que viven principalmente de ese puro amor» [11].

---

[9] GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providencia y la confianza en Dios* p.2.ª c.7.
[10] Cf. I 19,12.
[11] LEHODEY, *El santo abandono* p.2.ª pról.

Ahora bien: ¿cuáles son los *principios teológicos* en que puede apoyarse esta omnímoda sumisión y conformidad con la voluntad de Dios?

El P. Garrigou-Lagrange señala los siguientes [12]:

1.º Nada sucede que desde toda la eternidad no lo haya Dios previsto y querido o por lo menos permitido.

2.º Dios no puede querer ni permitir cosa alguna que no esté conforme con el fin que se propuso al crear, es decir, con la manifestación de su bondad y de sus infinitas perfecciones y con la gloria del Verbo encarnado, Jesucristo, su Hijo unigénito (1 Cor. 3,23).

3.º Sabemos que «*todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios*, de aquellos que, según sus designios, han sido llamados» (Rom. 8,28) y perseveran en su amor.

4.º Sin embargo, el abandono en la voluntad de Dios a nadie exime de esforzarse en cumplir la voluntad de Dios *significada* en los mandamientos, consejos y sucesos, abandonándonos en todo lo demás a la voluntad divina de *beneplácito* por misteriosa que nos parezca, evitando toda inquietud y agitación.

180. 3. **Excelencia y necesidad.** Por lo que llevamos dicho, aparece clara la gran excelencia y necesidad de la práctica cada vez más perfecta del santo abandono en la voluntad de Dios.

«Lo que constituye la *excelencia* del santo abandono es la incomparable eficacia que posee para remover todos los obstáculos que impiden la acción de la gracia, para hacer practicar con perfección las más excelsas virtudes y para establecer el reinado absoluto de Dios sobre nuestra voluntad» [13].

El P. Piny escribió—como es sabido—una hermosa obrita para poner de manifiesto la excelencia de la vida de abandono en la voluntad de Dios [14]. En ella prueba el insigne dominico que ésta es la vía que más glorifica a Dios, la que santifica más al alma, la menos sujeta a ilusiones, la que proporciona al alma mayor paz, la que mejor hace practicar las virtudes teologales y morales, la más a propósito para adquirir el espíritu de oración, la más parecida al martirio e inmolación de sí mismo y la que más asegura en la hora de la muerte.

La *necesidad* de entrar por esta vía puede demostrarse por un triple capítulo [15].

1.º EL DERECHO DIVINO. *a)* Somos *siervos de Dios*, en cuanto criaturas suyas. Dios nos creó, nos conserva continuamente en el ser, nos redimió, nos ha ordenado a El como a nuestro último fin. No nos pertenecemos a nosotros mismos, sino a Dios (1 Cor. 6,19).

b) Somos *hijos y amigos de Dios:* el hijo debe estar sometido a su Padre por amor, y la amistad produce la concordia de voluntades: *idem velle et nolle.*

2.º NUESTRA UTILIDAD, por la gran eficacia santificadora de esta vía. Ahora bien: la santidad es el mayor bien que podemos al-

---

12 Cf. P. GARRIGOU, o.c., p.4.ª c.1.

13 LEHODEY, o.c., p.4.ª c.1.

14 Cf. *El cielo en la tierra* (Avila 1947). El original francés, publicado en 1683, llevaba el título de *Lo más perfecto, o de las vías interiores la que más glorifica a Dios y más santifica al alma.*

15 Cf. MAHIEU, *Probatio caritatis* n.70-73.

canzar en este mundo y el único que tendrá una inmensa repercusión eterna. Todos los demás bienes palidecen y se esfuman ante él.

3.° El ejemplo de Cristo. Toda la vida de Cristo sobre la tierra consistió en cumplir la voluntad de su Padre celestial. «Al entrar en el mundo dijo: He aquí que vengo para hacer, Dios mío, tu voluntad» (cf. Hebr. 10,5-7). Durante su vida manifiesta continuamente que está pendiente de la voluntad de su Padre celestial: «Me conviene estar en las cosas de mi Padre» (Lc. 2,49); «Yo hago siempre lo que a El le agrada» (Io. 8,29); «Esta es mi comida y mi bebida» (Io. 4,34); «Este es el mandato que he recibido de mi Padre» (Io. 10,18); «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc. 22,42).

A imitación de Cristo, ésta fué toda la vida de María: «He aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc. 1,38), y la de todos los santos: «Mira y obra conforme al ejemplar» (Ex. 25,40).

181. 4. Modo de practicarla. En sus líneas fundamentales, ya lo hemos indicado más arriba. Hay que conformarse, ante todo, *con la voluntad de Dios significada*, aceptando con rendida sumisión y esforzándose en practicar con entrañas de amor todo lo que Dios ha manifestado que quiere de nosotros a través de los preceptos de Dios y de la Iglesia, de los consejos evangélicos, de los votos y de las reglas, si somos religiosos; de las inspiraciones de la gracia en cada momento. Y hemos de abandonarnos enteramente, con filial confianza, a los ocultos designios de su *voluntad de beneplácito*, que, de momento, nos son completamente desconocidos; nuestro porvenir, nuestra salud, nuestra paz o inquietudes, nuestros consuelos o arideces, nuestra vida corta o larga. Todo está en manos de la Providencia amorosa de nuestro buen Dios, que es, a la vez, nuestro Padre amantísimo: que haga lo que quiera de nosotros en el tiempo y en la eternidad.

Esto es lo fundamental en sus líneas generales. Pero para mayor abundamiento, vamos a concretar un poco más la manera de practicar esta santa conformidad y abandono en las principales circunstancias que se pueden presentar en nuestra vida [16].

a) Con relación a la voluntad significada

De cinco maneras, dice Santo Tomás (I 19,12), se nos manifiesta o significa la voluntad de Dios:

1.ª Haciendo algo directamente y por sí mismo: *Operación*.

2.ª Indirectamente, o sea, no impidiendo que otros lo hagan: *Permisión*.

3.ª Imponiendo su voluntad por un precepto propio o de otros: *Precepto*.

4.ª Prohibiendo en igual forma lo contrario: *Prohibición*.

5.ª Persuadiendo la realización u omisión de algo: *Consejo*.

[16] Cf. principalmente: Lehodey, o.c., p.3.ª; Garrigou-Lagrange, o.c., p.4.ª c.2, y Mahieu, o.c., n.74-123.

El Doctor Angélico advierte (ibíd.) que la *operación* y el *permiso* se refieren al *presente;* la operación, al bien, y el permiso, al mal. Los otros tres modos se refieren al futuro en la siguiente forma: el *precepto,* al bien futuro necesario; la *prohibición,* al mal futuro, que es obligatorio evitar, y el *consejo,* a la sobreabundancia del bien futuro. No cabe establecer una división más perfecta y acabada.

Examinemos ahora brevemente los principales modos de conformarnos con cada una de esas manifestaciones de la voluntad de Dios significada:

1.º **Operación.** Dios *siempre quiere positivamente lo que hace por sí mismo,* porque siempre se refiere al bien y siempre está ordenado a su mayor gloria. A este capítulo pertenecen todos los acontecimientos individuales, familiares y sociales, que han sido dispuestos por Dios mismo y no dependen de la voluntad de los hombres. Unas veces esos acontecimientos son dulces, y nos llenan de alegría; otras son amargos, y pueden sumirnos en la mayor tristeza, si no vemos en ellos la mano amorosísima de Dios que ha dispuesto aquello para su gloria y nuestro mayor bien. Una enfermedad providencial puede arrojar en brazos de Dios a un alma extraviada. Todo lo que el Señor *dispone* es bueno y óptimo para nosotros, aunque de momento pueda causarnos gran tristeza o dolor. Ante estos acontecimientos prósperos o adversos, individuales o familiares, que nos vienen *directamente de la mano de Dios,* sin intervención alguna de los hombres (v.gr., accidentes imprevistos, enfermedades incurables, muerte de familiares o amigos, etc.), sólo cabe una actitud cristiana: *fiat voluntas tua.* Si el amor de Dios nos hace rebasar la simple *resignación*—que es virtud muy imperfecta—y lanzamos, aunque sea a través de nuestras lágrimas, una mirada al cielo llena de reconocimiento y gratitud *(Te Deum... Magnificat...)* por habernos visitado con el dolor, habremos llegado a la perfección en la vía de abandono y de perfecta conformidad con la voluntad de Dios.

2.º **Permisión.** Dios *nunca quiere positivamente lo que permite,* porque se refiere a un mal, y Dios no puede querer el mal. Pero su infinita bondad y sabiduría sabe convertir en mayor bien el mismo mal que permite, y por esto precisamente lo permite. El mayor mal y el más grave desorden que se ha cometido jamás fué la crucifixión de Jesucristo, y Dios supo ordenarla al mayor bien que ha recibido jamás la humanidad pecadora: su propia redención.

¡Qué mirada tan corta y qué funesta miopía la nuestra cuando en los males que Dios permite que vengan sobre nosotros nos detenemos en las *causas segundas* o inmediatas que los han producido y no levantamos los ojos al cielo para adorar los designios de Dios, que las permite para nuestro mayor bien! Burlas, persecuciones, calumnias, injusticias, atropellos, etc., etcétera, de que somos víctimas son, ciertamente, pecados ajenos, que Dios no puede querer en sí mismos, pero los *permite* para nuestro mayor bien. ¿Cuándo sabremos remontarnos por encima de las causas segundas para ver en todo ello la providencia amorosa de Dios, que nos pide no la venganza o el desquite, sino el amor y la gratitud por ese beneficio que nos hace? En la injusticia de los hombres hemos de ver la justicia de Dios, que castiga nuestros pecados, y hasta su misericordia, que nos los hace expiar.

3.º **Precepto.** Ante todo y sobre todo es preciso conformarnos con la voluntad de Dios preceptuada: «porque antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla» (Mt. 5,18). Sería lamentable extravío y equivocación tratar de agradar a

Dios con prácticas de supererogación inventadas y escogidas por nosotros, y descuidando los preceptos que El mismo nos ha impuesto directamente o por medio de sus representantes. Mandamientos de Dios y de la Iglesia, preceptos de los superiores, deberes del propio estado: he ahí lo primero que tenemos que cumplir hasta el detalle si queremos conformarnos plenamente con la voluntad de Dios manifestada. Tres son nuestras obligaciones ante esos preceptos: *a)* conocerlos: «no seáis insensatos, sino entendidos de cuál es la voluntad del Señor» (Eph. 5,17); *b)* amarlos: «por eso yo amo tus mandamientos más que el oro purísimo» (Ps. 118,127), y *c)* cumplirlos: «porque no todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt. 7,21).

4.º **Prohibición.** El primer paso y el más elemental e indispensable para conformar nuestra voluntad con la de Dios ha de ser evitar cuidadosamente el pecado, que le ofende, por pequeño que sea o parezca ser. «Pecado muy de advertencia, por chico que sea, Dios nos libre de él. ¡Cuánto más que no hay poco, siendo contra una tan gran Majestad y viendo que nos está mirando! Que esto me parece a mí es pecado sobrepensado y como quien dice: Señor, aunque os pese, esto haré; ya veo que lo veis y sé que no lo queréis y lo entiendo; mas quiero más seguir mi antojo y apetito que no vuestra voluntad. Y que en cosa de esta suerte hay poco, a mí no me lo parece por leve que sea la culpa, sino mucho y muy mucho» [17]. Nada se puede añadir a estas juiciosas palabras de Santa Teresa.

Pero puede ocurrir que, a pesar de nuestros esfuerzos, incurramos en alguna falta y acaso en un pecado grave. ¿Qué debemos hacer en estos casos? Hay que distinguir en toda falta dos aspectos: la ofensa de Dios y la humillación nuestra. La primera hay que rechazarla con toda el alma; nunca la deploraremos bastante, por ser el único mal verdaderamente digno de lamentarse. La segunda, en cambio, hemos de aceptarla plenamente, gozándonos de recibir en el acto ese castigo que empieza a expiar nuestra falta: «bien me ha estado ser humillado, para aprender tus mandamientos» (Ps. 118, 71). Hay quien, al arrepentirse de sus pecados, lamenta más la humillación que le han acarreado (v.gr., ante el confesor) que la misma ofensa de Dios. ¿Cómo es posible que una contrición tan *humana* produzca verdaderos frutos sobrenaturales? [18]

5.º **Consejo.** El alma que quiera practicar en toda su perfección la total conformidad con la voluntad de Dios, ha de estar pronta a practicar los consejos evangélicos—al menos *en cuanto a su espíritu*, si no es persona consagrada a Dios por los votos religiosos—y a secundar los movimientos interiores de la gracia que le manifiestan lo que Dios quiere de ella en un momento determinado.

b) Con relación a la voluntad de beneplácito

Los designios de Dios en su voluntad de beneplácito nos son —decíamos—enteramente desconocidos. No sabemos lo que Dios tiene dispuesto sobre nuestro porvenir o el de los seres queridos. Pero sabemos ciertamente tres cosas: *a)* que la voluntad de Dios es la causa suprema de todas las cosas; *b)* que esa voluntad divina es esencialmente buena y benéfica, y *c)* que todas las cosas prósperas o adversas que pueden ocurrir contribuyen al bien de los que aman

---

[17] SANTA TERESA, *Camino* 41,3.

[18] Cf. TISSOT, *La vida interior simplificada* p.2.ª l.3 c.10, donde expone por extenso estas ideas.

a Dios y quieren agradarle en todo. ¿Qué más podemos exigir para abandonarnos enteramente al beneplácito de nuestro buen Dios con la misma confianza filial que un niño pequeño en brazos de su madre?

Es la *santa indiferencia*, que recuerda San Ignacio en el «principio y fundamento» de sus *Ejercicios* como disposición básica y fundamental de toda la vida cristiana:

«Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; de tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente eligiendo y deseando lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [19].

Pero es preciso entender rectamente esta indiferencia para no dar en los lamentables extravíos del quietismo y sus derivados. Examinemos cuidadosamente su *fundamento*, su *naturaleza* y su *extensión* [20].

a) **Fundamento.** La santa indiferencia se apoya en aquellos tres principios teológicos que acabamos de recordar, que son su fundamento inconmovible. Es evidente que si la voluntad divina es la causa suprema de todo cuanto ocurre, y ella es infinitamente buena, santa, sabia, poderosa y amable, la conclusión se impone: cuanto más se conforme y coincida mi voluntad con la de Dios, tanto más buena, santa, sabia, poderosa y amable será. Nada malo puede ocurrirme con ello, pues los mismos males que Dios permita que vengan sobre mí contribuirán a mi mayor bien si sé aprovecharme de ellos en la forma prevista y querida por Dios.

b) **Naturaleza.** Para precisar la naturaleza y verdadero alcance de la santa indiferencia hay que tener en cuenta tres principios fundamentales:

1.º Su finalidad es que el hombre *se entregue totalmente a Dios* saliendo de sí mismo. No se trata de un encogimiento de hombros estoico e irracional ante lo que pueda ocurrirnos, sino del medio más eficaz para que nuestra voluntad se adhiera fuertemente a la de Dios.

2.º Esta indiferencia se entiende solamente *según la parte superior del alma*. Porque, sin duda alguna, la parte inferior o inclinación natural—*voluntas ut natura*, como dicen los teólogos—no puede menos de sentir y acusar los golpes del infortunio o la desgracia. Sería tan imposible pedirle a la sensibilidad que no sienta nada ante el dolor como decirle a una persona que acaba de encontrarse con un león amenazador: *no tengas miedo*. No es posible dejarlo de tener (San Francisco de Sales). De donde no hay que turbarse cuando se *siente* la repugnancia de la naturaleza, con tal de que la voluntad quiera aceptar aquel dolor como venido de la mano de Dios, a pesar de todas las protestas de la sensibilidad inferior. Este es exactamente el ejemplo que nos dió Nuestro Señor Jesucristo, quien por una parte deseaba ardientemente su pasión—«quomodo coarctor!»... (Lc. 12,50); «desiderio desideravi»...

---

[19] San Ignacio, *Ejercicios* n.23: *Principio y fundamento*. En las últimas palabras—que parecen faltas de lógica con lo anterior—da San Ignacio la clave para entender rectamente su pensamiento. La indiferencia de que habla se refiere únicamente a todas aquellas cosas que no caen bajo la voluntad expresa o *significada* de Dios; pero no puede afectar—sería herético e inmoral—a las cosas de su divino servicio y al cumplimiento de sus santos mandamientos. Hay un abismo entre la santa indiferencia de San Ignacio y la absurda y estúpida del quietismo.

[20] Cf. Mahieu, o.c., n.118-123.

(Lc. 22,15)—y por otra parte acusaba el dolor de la parte sensible: «Me muero de tristeza»... (Mt. 26,38); «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt. 27,46). Y cuando San Juan de la Cruz lanzaba su heroica exclamación: «Padecer, Señor, y ser despreciado por vos», o Santa Teresa su «o morir o padecer», o Santa Magdalena de Pazzis su «no morir, sino padecer», es evidente que no lo decían según la parte inferior de su sensibilidad—pues eran de carne y hueso, como todos los demás—, sino únicamente según su voluntad superior, que querían someter totalmente al beneplácito divino a despecho de todas las protestas de la naturaleza sensible.

3.º Esta diferencia, finalmente, no es *meramente pasiva*, sino verdaderamente *activa*, aunque determinada únicamente por la voluntad de Dios. En los casos en que esta voluntad divina aparece ya manifestada (voluntad *de signo)*, la voluntad del hombre se lanza a cumplirla con generosidad rápida y ardiente. Y en los que la divina voluntad no se ha manifestado todavía (voluntad *de beneplácito)* está en estado de *perfecta disponibilidad* para aceptarla y cumplirla apenas se manifieste.

Esta indiferencia, pues, nada tiene que ver con la *quietud ociosa e inactiva* que soñaron los quietistas, justamente condenada por la Iglesia [21].

c) **Extensión.** «La indiferencia—dice San Francisco de Sales—se ha de practicar en las cosas referentes a la vida *natural*, como la salud, la enfermedad, la hermosura, la fealdad, la flaqueza, la fuerza; en las cosas de la *vida social*, como los honores, categorías y riquezas; en los diversos estados de la *vida espiritual*, como las sequedades, consuelos, gustos y arideces; en las acciones, en los sufrimientos y, en fin, en toda clase de acontecimientos o circunstancias» [22].

En los capítulos siguientes describe maravillosamente el santo obispo de Ginebra cómo haya de practicarse esta indiferencia y omnímodo abandono en las más difíciles circunstancias: *en las cosas del servicio de Dios*, cuando El permite el fracaso después de haber hecho por nuestra parte todo cuanto podíamos; *en nuestro adelantamiento espiritual*, cuando, a pesar de todos nuestros esfuerzos, parece que no adelantamos nada; *en la permisión de los pecados ajenos*, que hemos de odiar en sí mismos, pero adorando a la vez la divina permisión, que no los permite jamás sino para sacar mayores bienes; *en nuestras propias faltas*, que hemos de odiar y reprimir, pero aceptando a la vez la humillación que nos reportan y doliéndonos de ellas con un «arrepentimiento fuerte, sereno, constante y tranquilo, pero no inquieto, turbulento ni desalentado», etc., etc. Es preciso leer despacio esas preciosas páginas, llenas de delicadas sugerencias e ingeniosas comparaciones, que constituyen como el código fundamental que han de tener en cuenta las almas en su vida de abandono a la divina voluntad [23].

Una última cuestión: ¿hay que llegar en este omnímodo abandono a hacerse indiferente a la propia salvación, como decían los quietistas y semiquietistas? De ninguna manera. Este delirio y extravío está expresamente condenado por la Iglesia [24]. Dios quiere que todos los hombres se salven (1 Tim. 2,4), y solamente permite que se condenen los que voluntariamente se empeñan en ello conculcando sus mandamientos y muriendo impenitentes. Renunciar a nuestra propia salvación con el pretexto de practicar con mayor perfección el abandono total en manos de Dios sería oponernos a la voluntad misma de Dios, que quiere salvarnos, y al apetito natural de

---

21 Cf. D 1221s.

22 SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l. 9 c. 5.

23 Es también altamente recomendable el precioso libro de DOM VITAL LEHODEY *El santo abandono*, fuertemente influenciado por el espíritu de San Francisco de Sales, a quien cita continuamente.

24 Cf. D 1227.

nuestra propia felicidad, que nos viene del mismo Dios a través de la naturaleza. Lo único que se debe hacer es desear nuestra propia salvación, no sólo ni principalmente porque con ella alcanzaremos nuestra felicidad, sino ante todo porque Dios lo quiere, y con ella le glorificaremos con todas nuestras fuerzas. El motivo de la gloria de Dios ha de ser el primero, y debe prevalecer por encima del de nuestra propia felicidad, pero sin renunciar jamás a esta última, que entra plenamente—aunque en segundo lugar—en el mismo querer y designio de Dios.

182. 5. Frutos y ventajas de la vida de abandono en Dios. Son inestimables los frutos y ventajas de la vida de perfecto abandono en la amorosa providencia de Dios. Aparte de los ya señalados al hablar de su excelencia, merecen recordarse los siguientes [25]:

1.º Nos hace llevar una vida de dulce intimidad con Dios, como el niño en brazos de su madre.

2.º El alma camina con sencillez y libertad; no desea más que lo que Dios quiera.

3.º Nos hace constantes y de ánimo sereno a través de todas las situaciones: Dios lo ha querido así.

4.º Nos llena de paz y de alegría: nada puede sobrevenir capaz de alterarlas, pues sólo queremos lo que Dios quiera.

5.º Nos asegura una muerte santa y un gran valimiento delante de Dios: en el cielo, Dios cumplirá la voluntad de los que hayan cumplido la de El en la tierra.

ARTICULO 3

Grados del amor a Dios

Vamos a examinar los principales grados del amor a Dios desde dos puntos de vista diferentes que se complementan, no obstante, mutuamente: el de la teología especulativa y el de la teología mística o experimental. En el primero recogeremos las enseñanzas del príncipe de los teólogos, Santo Tomás de Aquino. En el segundo nos hablarán una serie de místicos experimentales de primera categoría.

A) Exposición teológica

183. Como ya vimos en otro lugar (cf. n.81), Santo Tomás reduce los diferentes grados que se pueden señalar en la escala del amor a Dios a estos tres fundamentales: caridad *incipiente, proficiente* y *perfecta*, que corresponden a las tres vías clásicas de la vida espiritual: *purgativa, iluminativa* y *unitiva*. Remitimos al lector al número que acabamos de citar, donde hemos recogido el texto de la *Suma Teológica*.

En su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo había expuesto ya Santo Tomás esta misma doctrina, tomada en lo subs-

---

[25] Cf. Lehodey, o.c., p.4.ª c.2, donde comenta ampliamente estos frutos.

tancial de los Santos Padres, principalmente de San Agustín. He aquí el texto de las *Sentencias*, que añade al de la *Suma* algunos detalles interesantes:

«Así como en el crecimiento corporal se distinguen diversas edades según los diversos efectos notables en los que va progresando la naturaleza y que antes no podía ejercitar, así también en el crecimiento espiritual se señalan diversos grados de caridad según ciertos efectos notables que ella va produciendo en quienes la poseen.

El primer efecto de la caridad es que el hombre *huya y se aparte del pecado;* y así lo primero que procura con más empeño el alma que está en caridad es limpiarse de los pecados pasados y precaverse de los futuros; y por razón de este efecto se llama la caridad *incipiente*.

El segundo efecto es que, confiando ya el alma verse libre del pecado, *tiende a conseguir el bien;* y por este efecto se llama la caridad *proficiente*, no porque en los otros estados no progrese también, sino porque en éste su principal cuidado es el de alcanzar los bienes, anhelando más y más la perfección.

El tercero es que, habiendo asimilado ya esos bienes y siéndole como connaturales, *descanse y se deleite* en ellos; y esto pertenece a la caridad *perfecta*.

El estado intermedio—el de la caridad proficiente—tiene dos aspectos: *uno* por comparación al primer estado, por cuanto se afirma y corrobora contra los males de los que se preocupaba la caridad incipiente; *otro* por relación al estado tercero, por cuanto se nutre más y más de los bienes que se va incorporando.

La caridad perfecta, a su vez, tiene también dos grados: *uno* por relación a los bienes *comunes*, en los que descansa como en segura posesión, y según esto se dice *perfecta; otro* en cuanto emprende cualquier obra difícil, y según esto se dice *perfectísima*. O también se dice perfecta en cuanto al estado de *vía*, acá en la tierra, y perfectísima en cuanto al estado de *término*, en la patria eterna» [1].

B) Exposición mística

Santo Tomás nos acaba de dar la doctrina fundamental en forma escueta y científica, como corresponde al teólogo profesional. Veamos ahora, para completar la doctrina en su proyección práctica y vitalista, lo que han añadido por su cuenta los grandes místicos experimentales.

Imposible recorrerlos todos. Nos vamos a limitar a unos cuantos de primera categoría, según el orden cronológico de sus vidas.

San Bernardo (1090-1153)

184. En su magnífico tratado *De diligendo Deo* distingue el Doctor Melifluo cuatro grados de amor a Dios, que podrían calificarse de *servil, mercenario, filial* y *celestial* o *deífico*. Este último es más propio de los bienaventurados que de los que vivimos todavía en este mundo, aunque algunos santos han comenzado a vivirlo acá en la tierra. Escuchemos sus mismas palabras:

«Pero, porque somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la

[1] *In III Sent.* dist. 29 a. 8 q. 1 sol.

carne, es necesario que nuestros deseos o nuestro amor comiencen por la carne. Y, si este amor es dirigido según buen orden, adelantando por ciertos grados suyos, siendo la gracia su guía, al fin será consumado por el espíritu; porque «no es primero lo espiritual, sino lo carnal, y después lo espiritual» (1 Cor. 15,46). Y es necesario que llevemos primero la imagen del hombre terreno y después la del celeste.

a) *En primer lugar*, pues, *se ama el hombre a sí por sí mismo*, pues es carne y no puede gustar nada fuera de sí. Mas, cuando ve que no puede subsistir por sí, comienza a buscar a Dios por la fe y a amarle, como que le es tan necesario.

b) Ama, pues, *en el segundo grado a Dios, pero por sí, no por El mismo.* Ya después que comenzó, con ocasión de la propia necesidad, a reverenciarle y frecuentarle, meditando, leyendo, orando, obedeciéndole, poco a poco, en virtud de este género de familiaridad, se da a conocer Dios, y, consiguientemente, se hace dulce; y así, habiendo gustado cuán suave es el Señor,

c) pasa al *grado tercero*, para amar *a Dios no ya por sí, sino por El mismo.* A la verdad, en este grado se está mucho tiempo; ni sé yo que en esta vida se llegue a alcanzar el

d) *cuarto* perfectamente por alguno de los hombres, de suerte que se ame a sí mismo el hombre *solamente por Dios*. Afirmen esto los que lo hayan experimentado; a mí, lo confieso, me parece imposible. Mas sucederá, sin duda, cuando sea introducido el siervo bueno y fiel en el gozo de su Señor (Mt. 25,21) y sea embriagado en la abundancia de la casa de Dios (Ps. 35,9) [1].

Ricardo de San Víctor († 1173)

185. En su tratado *De quatuor gradibus violentae charitatis*, el ilustre representante de la famosa escuela de San Víctor distingue *cuatro grados* progresivos de caridad. Recogemos aquí algunos de los más importantes párrafos de esa obra [2]:

«Considerando las obras de caridad violenta, hallo cuánta sea la vehemencia de la perfecta dilección. Pues veo a unos *heridos*, a otros *ligados*, a otros *enfermando* y a otros *deshaciéndose*... La caridad hiere, liga, hace enfermar y deshacerse.

a) ¿Queréis oír hablar de la caridad que *hiere?* «Heriste mi corazón, hermana, esposa, heriste mi corazón en una de tus miradas, en una de las perlas de tu collar» (Cant. 4,9).

b) ¿Queréis oír hablar de la caridad que *liga?* «Los até con ataduras humanas, con ataduras de amor» (Os. 11,4).

c) ¿Queréis oír hablar de la caridad que *enferma?* «Os conjuro, hijas de Jerusalén, que, si encontráis a mi amado, le digáis que desfallezco de amor» (Cant. 5,8).

d) ¿Queréis oír hablar de la caridad que hace *deshacerse?* «Deshácese mi alma por el deseo de tu ayuda; espero tu promesa» (Ps. 118,81) (ML 196, 1208).

Y un poco más abajo añade:

«En el amor ardiente existen cuatro grados de violencia, de los que ya hemos hablado más arriba. El primer grado es cuando el alma *no puede*

---

[1] SAN BERNARDO, *De diligendo Deo* c.15 n.39: ML 182,974. Puede verse en *Obras completas de San Bernardo* (ed. BAC, Madrid 1955) t.2 p.774-775. La separación en párrafos la hemos hecho nosotros para mayor claridad. *(Nota del autor.)*

[2] Pueden verse entre las obras de Ricardo de San Víctor publicadas por Migne: ML 196, 1207-1224.

resistir a su deseo. El segundo, cuando *no puede olvidarlo.* El tercero, cuando *en ninguna otra cosa puede hallar gusto.* El cuarto y último, cuando *ni eso mismo puede satisfacerla.*

En el primer grado es el amor *insuperable;* en el segundo, *inseparable;* en el tercero, *singular;* en el cuarto, *insaciable.* Es *insuperable* en cuanto que no cede a ningún otro afecto; *inseparable,* en cuanto que nunca se aparta de la memoria; *singular,* en cuanto que no sufre compañía; *insaciable,* en cuanto que no puede satisfacerle» (ibid., 1213).

«En el primer grado, el amor es *insuperable* y por eso dice: «¿Quién nos arrebatará el amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?» (Rom. 8,35).

En el segundo, «la caridad no pasa jamás» (1 Cor. 13,8), porque es *inseparable,* y por eso se dice también: «Mi alma está apegada a ti, y tu diestra me sostiene» (Ps. 62,9), porque no puede ser apartada de él.

En el tercero (es *singular),* por cuanto todo lo sacrifico y lo tengo por estiércol, con tal de gozar a Cristo» (Phil. 3,8).

En el cuarto (es *insaciable),* porque «para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia» (Phil. 1,21), por lo que «deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor» (Phil. 1,23).

En el primer grado se ama a Dios con el corazón, el alma y la mente; pero ninguna de estas cosas se hace con plenitud o totalidad. En el segundo se ama *con todo el corazón.* En el tercero, *con toda el alma.* En el cuarto, finalmente, se ama *con todas las fuerzas»* (ibid., 1215).

No podemos seguir transcribiendo. Es preciso leer íntegramente esta magnífica obra del gran místico medieval, donde, a vuelta de giros de palabras y frases enrevesadas según el estilo de la escuela victorina, se expone una doctrina admirable, de sublime elevación mística.

San Buenaventura (1221-1274)

186. El Doctor Seráfico describe *seis grados* de amor en su celebrada obra *De triplici via, alias incendium amoris* [3]. He aquí sus propias palabras:

Y por eso, si quieres entender cómo se aprovecha en el amor de Dios, advierte que hay seis grados por los que poco a poco y ordenadamente se avanza hasta llegar al perfecto amor.

Primer grado es la *suavidad o dulzura,* que consiste en que el hombre aprenda a *gustar cudn suave es el Señor* (Ps. 33,9). Lo cual se hace vacando a El y sabatizando por medio de las santas meditaciones, de manera que se cumplan aquellas palabras del salmo: *Los residuos de mi pensamiento celebrardn fiestas en tu honor;* lo cual ocurre cuando las meditaciones sobre el amor de Dios producen suavidad en el corazón.

Segundo grado es la *avidez,* que consiste en que, cuando el alma ha empezado a acostumbrarse a aquella suavidad, nace en ella un violento apetito, que nada lo puede satisfacer si no llega a poseer perfectamente a aquel a quien ama; y porque esto no lo puede conseguir en esta vida, pues está tan lejos, padece continuos excesos y sale fuera de sí por el amor extático, apropiándose las exclamaciones y palabras del santo Job: *La suspensión acogió mi alma, y mis huesos la muerte,* porque, *como el ciervo desea las fuentes de las aguas, así, ¡oh Dios!, suspira por ti mi alma* (Iob 7,15 y Ps. 41,2).

[3] Puede verse en *Obras completas de San Buenaventura* (ed. BAC, Madrid 1947) t.4 p.114-163. El texto que citamos se encuentra en las p.137-139.

Tercer grado es la *hartura*, la cual procede de la avidez, porque, siendo el alma empujada hacia arriba por el vehementísimo deseo que de Dios siente, todo lo de abajo producele náuseas y hastío. De manera que, harta ya y cansada de todo lo que no es Dios, ningún sabor puede hallar fuera del Amado; y así como, al que está harto, la comida más bien le causa repugnancia, lejos de proporcionarle alimento reparador, cosa parecida le ocurre al alma en este grado de amor respecto de todas las cosas terrenas.

Cuarto grado es el de la *embriaguez*, que procede de la hartura. Y la embriaguez consiste en amar a Dios tanto y con un amor tan grande, que ya no sólo llega el alma a sentir hastío y náuseas de los consuelos y placeres terrenos, sino que aun se goza y busca sufrimientos en vez de placeres; y por amor de Aquel a quien ama, deléitase en los tormentos, oprobios y azotes; en padecer y ser despreciado y flagelado, como el Apóstol. De manera que, así como un ebrio se desnuda sin vergüenza y sufre llagas y tormentos sin dolor, en forma parecida procede aquí el alma.

Quinto grado es la *seguridad*, que nace de la embriaguez. El alma experimenta que su amor a Dios es tan fuerte, que se siente capaz de soportar gustosamente por esta causa cualquier perjuicio y afrenta, por lo cual echa de sí el temor (1 Io. 4,18), concibiendo tan grande esperanza del auxilio divino, que piensa que de ningún modo puede separarse de Dios. En este grado se hallaba el Apóstol cuando decía: *¿Quién será capaz de separarnos del amor de Cristo?... Seguro estoy de que ni la muerte ni la vida... podrá apartarnos del amor de Dios que es en Jesucristo nuestro Señor* (Rom. 8,35-39).

Y sexto grado es una *verdadera y perfecta tranquilidad*, en que tanta paz y reposo se siente, que el alma, en cierto modo, está en silencio y en sueño, como si estuviera refugiada en el arca de Noé, sin que ninguna perturbación llegue a ella. Porque ¿quién es capaz de alborotar el alma que por ningún pinchazo de codicia es ya inquietada, ni por ningún aguijonazo de temor agitada? Tal alma ha llegado a la paz, al estado último, a la meta sosegada, en cuanto es posible en esta vida; y en esta alma descansa ya el verdadero Salomón, del cual se dice *que su morada se ha hecho en la paz* (Ps. 75,3).

Ruysbroeck (1293-1381)

187. Como es sabido, el famoso místico flamenco Juan Ruysbroeck, que mereció el sobrenombre de *el Admirable*, ejerció gran influencia en la mística posterior. He aquí la descripción de sus siete grados de amor [4]:

«La vida santa es una escala de amor que tiene siete grados, por los cuales subimos al reino de Dios. Es voluntad de Dios que seamos santos (1 Thes. 4,3).

1.º Desde que no tengamos más que *un mismo pensamiento y una misma voluntad con Dios*, nos encontramos en el *primer grado* de la escala de amor y de la vida santa; porque la buena voluntad es el fundamento de todas las virtudes... (c.1).

2.º El primer fruto de la buena voluntad es la *pobreza voluntaria*, que constituye el *segundo grado* por el cual nos elevamos en la escala de la vida de amor. El hombre voluntariamente pobre, en efecto, lleva una vida libre y descuidada de preocupaciones por todos los bienes terrenales, cualesquiera que sean sus necesidades. Es un sabio mercader; cambia la tierra por el

[4] Citamos por la traducción francesa de sus obras completas. Cf. *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traducción de los benedictinos de Saint-Paul de Wisques, 3.ª ed. (Bruselas 1919) t.1 p.211ss.

cielo, según la sentencia de Nuestro Señor: «No se puede servir a Dios y a las riquezas de este mundo» (Mt. 6,24) (c.2).

3.º El *tercer grado* de nuestra escala de amor es la *pureza del alma y la castidad del cuerpo*. Entended bien lo que quiero decir. Para que vuestra alma sea pura, debéis, por amor a Dios, odiar y despreciar todo amor y afección *desordenada* de vos mismo, de vuestro padre y de vuestra madre y de cualquier otra criatura; de suerte que os améis a vos mismo y a toda otra criatura para el servicio de Dios y no de otra manera.

Para esto manteneos puro, amad la soledad, temed la disipación, frecuentad vuestra iglesia y que vuestras manos se empleen en las buenas obras. Aborreced la ociosidad, huid de un bienestar desordenado y no os apeguéis a vos mismo. Amad lo que es vida y verdad, y, aunque os creáis puro, huid, no obstante, de la ocasión del pecado. Amad la penitencia y el trabajo... (c.3).

4.º El *cuarto grado* de nuestra escala celestial es la *humildad verdadera*, es decir, la conciencia íntima de nuestra propia bajeza. Por ella viviremos en la paz verdadera, morando Dios en nosotros y nosotros en El, y en ella se encuentra el vivo cimiento de toda santidad. Se la puede comparar a una fuente de donde brotan cuatro ríos de virtudes y de vida eterna. El primero es la *obediencia;* el segundo, *la dulzura o mansedumbre;* el tercero, la *paciencia;* el cuarto, la *abnegación de la propia voluntad*... (c.4).

5.º Viene luego el *quinto grado* de nuestra espiritual escala de amor. Reclama para sí la excelencia o nobleza de toda virtud y de todas las buenas obras, y consiste en *desear el honor de Dios por encima de todas las cosas*. Esto es lo que han practicado desde el principio los ángeles del cielo y fué también el primer homenaje rendido por el alma de Cristo desde el seno de su Madre. Si, pues, queremos agradar a Dios, ésta debe ser la primera ofrenda que hemos de hacerle, porque en ella se encuentra el fundamento y origen de toda santidad... (c.5).

6.º Viene después el *sexto grado*, que consiste en la *clara contemplación, pureza de espíritu y de la memoria*. Son las tres propiedades del alma contemplativa, que brotan de la fuente de la vida en que estamos unidos a Dios por encima de la razón y de todo ejercicio de las virtudes.

El que quiera experimentarlo debe ofrecer a Dios todas sus virtudes y buenas obras, sin fijarse en ninguna recompensa. Y, por encima de todo, debe ofrecerse a sí mismo y abandonarse a la libre disposición de Dios, para progresar siempre, sin mirar atrás, en una profunda adoración y reverencia... (c.13).

7.º El *séptimo grado* es el más noble y elevado que puede alcanzarse en el tiempo y en la eternidad. Se logra cuando, por encima de todo conocimiento y de toda ciencia, descubrimos en nosotros un no-saber sin límites; cuando, transcendiendo cualquier nombre dado a Dios o a las criaturas, venimos a morir para pasar a un eterno innominado donde nos perdemos; cuando, por encima de todos los ejercicios de virtudes, contemplamos y descubrimos en nosotros un reposo eterno..., una felicidad inmensa...» (c.14).

Dionisio el Cartujano (1402-1471)

188. Este fecundísimo escritor[5], que recibió el nombre de *Doctor Extático*, expone seis grados de amor en el capítulo 23 de

[5] Sus obras abarcan 44 volúmenes en 4.º de la nueva edición comenzada en 1896 por los cartujos de Montreuil.

su diálogo *De perfectione caritatis*. Estos grados están simbolizados por los del trono de Salomón, y su descripción la pone en boca del Señor. He aquí el texto[6]:

«El primer grado del trono es aquel grado de amor caritativo que produce en el alma una gran *suavidad interior*, la cual hace que mi amor sea para el corazón del hombre más dulce que la miel y el panal.

El segundo es un *hambre y sed de Dios* tan insaciables, que le hacen suspirar de continuo por El y cobrar hastío a todo lo demás.

El tercero es un *incendio de amor*, por el cual el corazón del hombre arde de tal modo, que consume todos los afectos extraños...

El cuarto es una *embriaguez de amor*, que de tal modo llena al alma de sólo Dios, que lo demás, sea próspero o adverso, dulce o amargo, blando o áspero, le parece todo igual, sin ninguna diferencia ni elección.

El quinto es una singular *familiaridad con Dios*, que, arrojando fuera el temor servil, le da al alma la seguridad del amor divino y la confianza de que no podrá ser separada de él y de que Dios nunca querrá echarla de sí o abandonarla..., aunque ha de proceder con cautela para no transformar esta confianza en necia presunción.

El sexto y supremo es un *dulce sueño y reposo tranquilo en Dios* que hace gozar al alma de un modo inefable, sin que se lo pueda estorbar el estrépito de las criaturas exteriores».

Fr. Luis de Granada (1505-1588)

189. En su magnífico *Memorial de la vida cristiana*[7] el gran místico dominico trae una escala de amor a base de ocho grados. He aquí el texto:

Mas aquí es de notar que no cualquier grado de caridad basta para dar al hombre esta paz y hartura interior de que hablamos, sino sólo la perfecta caridad. Para lo cual es de saber que esta virtud, así como va creciendo, así va obrando en el alma mayores y más excelentes efectos.

Porque primeramente ella, cuando Dios lo ordena, trae consigo un *conocimiento experimental* de la bondad, suavidad y nobleza de Dios; del cual conocimiento nace una grande *inflamación de la voluntad*, y de esa inflamación un maravilloso *deleite*, y de este deleite un encendidísimo *deseo* de Dios, y del deseo una nueva *hartura*, y de la hartura una *embriaguez*, y de ésta una *seguridad y cumplido reposo en Dios*, en el cual nuestra alma descansa y tiene su sábado espiritual con El.

En lo cual parece que estos ocho grados van de tal manera encadenados, que uno abre camino para el otro, y el que precede abre camino y dispone para el que sigue. Porque el primer grado, que es aquel *conocimiento experimental de Dios*, es una muy principal puerta por donde entran los dones y beneficios de Dios en el alma y la enriquecen grandemente.

Porque de este conocimiento que está en el entendimiento, aunque derivado del gusto de la voluntad, procede una grande *inflamación y fuego* en esa misma voluntad, con el cual arde en el amor de aquella inmensa bondad y benignidad que allí se le descubrió.

Y de este fuego nace un *suavísimo deleite*, que es aquel maná escondido que nadie conoce sino el que lo ha probado, el cual es propiedad natural que anda en compañía del amor y procede de él, así como la lumbre procede

---

[6] Cf. *Opera omnia* (Tornaci 1912) t.9 p.376-377.

[7] P. GRANADA, *Memoria de la vida cristiana*, tr.7 § 3 (ed. P. Cuervo, t.3 p.539-541). Puede verse en *Obra selecta* (BAC, Madrid 1947) p.353-355.

naturalmente del sol. Este es uno de los principales instrumentos que toma Dios para sacar a los hombres del mundo y destetarlos de todos los deleites sensuales. Porque es tan grande la ventaja que hace este deleite a todos los otros deleites, que fácilmente renuncia el hombre a todos los otros por él.

Y porque las cosas espirituales son tan excelentes y tan divinas que cuanto más se gustan más se desean, luego de este gusto nace un encendidísimo *deseo de gozar y poseer este tesoro*, porque ya el alma en ninguna otra cosa halla gusto ni descanso sino en él. Y porque sabe que este bien se alcanza con el trabajo de las virtudes y aspereza de vida, y con la imitación de aquel Señor que dice (Io. 14,6): *Yo soy camino, verdad y vida; nadie viene al Padre sino por mí*, de aquí nace otro encendidísimo deseo, no sólo de meditar, sino también de imitar la vida de este Señor y andar por todos los pasos que El anduvo. Y los pasos son humildad, paciencia, obediencia, pobreza, aspereza, mansedumbre, misericordia y otros tales.

A este deseo sucede la *hartura*, tal cual en esta vida se puede poseer, porque no da Dios deseos a los suyos para atormentarlos, sino para cumplirlos y disponerlos para cosas mayores. Y así como El es el que mata y da vida, así es El también el que da a los suyos el deseo y la hartura, con la cual se engendra en el alma un tan grande hastío de las cosas del mundo, que las viene a tener como debajo de los pies, con lo cual queda ella pacífica, satisfecha y contenta con sólo este dulcísimo bocado, en quien halla todos los gustos y deleites juntos, y conoce por experiencia que en ninguna otra cosa puede la criatura racional hallar cumplido reposo, sino en sólo El.

A este tan alto grado sucede la *embriaguez*, que sobrepuja a la hartura, a que nos convida el Esposo en el libro de los Cantares, con la cual el alma se olvida de todas las cosas perecederas y a veces de sí misma, por estar sumida y anegada en el abismo de la infinita bondad y suavidad de Dios.

De esta celestial embriaguez se sigue el séptimo grado, que es *seguridad*, aunque no perfecta, cual es la de la gloria, sino cual se sufre en esta vida, que es mayor de lo que nadie se puede imaginar, con la cual canta el hombre alegremente con el profeta, según traslada San Jerónimo diciendo (Ier. 17,7): *Tú, Señor, me hicisteis morar seguro en la confianza*. Porque, después de probada por tales medios la inmensidad de la bondad y providencia paternal de Dios, viene a participar una maravillosa seguridad y confianza en esta providencia, la cual le hace animosamente decir aquellas palabras del profeta (Ps. 4,2): *El Señor es nuestro refugio y nuestra fortaleza; por tanto, no temeremos aunque se turbe la tierra y se trastornen los montes y vengan a caer en el corazón del mar*.

Pues de esta tan grande seguridad y confianza nace la tranquilidad del alma, que es un *cumplido reposo*, una holganza espiritual, un silencio interior, un sueño reposado en el pecho del Señor, y es, finalmente, aquella paz que el Apóstol dice que sobrepuja a todo sentido, porque no hay seso humano que baste a comprender lo que es, sino aquel que lo ha probado».

Fr. Bartolomé de los Mártires (1514-1590)

190. Este santo dominico, arzobispo de Braga, en su precioso *Compendium Mysticae Doctrinae* (c.24 § 3), expone cinco grados de caridad, el último de los cuales coincide con la caridad *violenta* de que habla Ricardo de San Víctor en sus cuatro subdivisiones. He aquí esos grados:

El primero *hace evitar las faltas graves*.
El segundo *emplea todos los medios para adelantar en la virtud*.
El tercero hace que el alma se *adhiera a Dios sin cansancio*, y es el propio

de los contemplativos que se dedican asidua y ardientemente a la contemplación y al ejercicio del amor.

El cuarto es el que *triunfa insuperablemente* de todas las dificultades y adversidades, incluso de la muerte si es preciso.

El quinto es el de la *caridad insaciable*, que con sed inextinguible se abrasa en amor a Dios, sin poder descansar en ninguna otra cosa, y transforma por completo el corazón, por lo cual se llama *amor violento*.

Este último, en su primer subgrado, *hiere* al alma como con una saeta, haciéndola gemir y suspirar... En el segundo la *ata a Dios* de modo que no puede menos de tenerlo siempre presente... En el tercero la hace *enfermar de amor* y olvidarse de sí misma para vivir sólo de Dios... Y en el cuarto la hace *desfallecer* de modo que se abrasa en deseos de sufrir por El toda suerte de penas, en las cuales encuentra sus delicias.

San Juan de la Cruz (1542-1591)

191. Vamos a cerrar esta breve antología de místicos experimentales con el sublime reformador del Carmelo, conocido con el nombre de *Doctor Místico* por excelencia. En su *Noche oscura del espíritu* expone una escala de diez grados de amor, siguiendo—como él mismo advierte—las huellas de San Bernardo y de Santo Tomás. Nos limitamos a recoger aquí, escuetamente, el enunciado de esos diez grados, rogando al lector lea el magnífico comentario en su texto original [8]:

1. El primer grado de amor hace *enfermar* al alma provechosamente.
2. El segundo hace al alma *buscar sin cesar a Dios*.
3. El tercero hace al alma *obrar y le pone calor para no faltar*.
4. El cuarto causa en el alma, por razón del Amado, *un ordinario sufrir sin fatigarse*.
5. El quinto hace al alma *apetecer y codiciar a Dios impacientemente*.
6. El sexto hace *correr al alma ligeramente a Dios y dar muchos toques en él*, y sin desfallecer corre por la esperanza.
7. El séptimo *hace atrever al alma con vehemencia*.
8. El octavo *hace al alma asir y apretar sin soltar* a su Amado.
9. El noveno *hace arder al alma con suavidad*.
10. El décimo y último *hace al alma asimilarse totalmente a Dios* por razón de la clara visión de su divina esencia. Este grado ya no es de esta vida, sino de aquellos que, «habiendo llegado en esta vida al nono grado, salen de la carne. Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio».

[8] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche oscura* l.2 c.19-20.

CAPITULO 4

El amor a las divinas personas

Hasta ahora hemos hablado del amor a Dios considerado como *Uno* en esencia. Vamos a hablar ahora, aunque sea brevemente y a grandes rasgos, del amor a cada una de las divinas personas que constituyen el misterio adorable de la Santísima Trinidad.

Dividiremos la materia en tres artículos:

1.º El amor al Padre.
2.º El amor al Hijo.
3.º El amor al Espíritu Santo.

Por su especial afinidad con las divinas personas—Hija, Madre y Esposa—examinaremos en un apéndice *el amor a la Virgen María.*

ARTICULO 1

El amor al Padre

192. «La devoción a Dios Padre—escribe el P. Fáber—es de inmensa ternura. La ternura es su rasgo principal. Es la devoción más alta, la devoción de las devociones, el más elevado punto a que pueda subir la piedad» [1].

Recogemos a continuación los principales rasgos que de la persona del Padre nos han trazado la Sagrada Escritura y la teología católica. Al final expondremos los principales modos de practicar el amor a la primera persona de la Santísima Trinidad.

A) El Padre en la Sagrada Escritura

193. Examinaremos por separado lo que nos dicen el Antiguo y el Nuevo Testamento acerca de la persona del Padre.

a) Antiguo Testamento

La sublime revelación del gran misterio trinitario estaba reservada al Hijo de Dios en el Nuevo Testamento. En la Antigua Ley hay algunos rasgos y vestigios del misterio de la vida íntima de Dios, sobre todo en los plurales divinos que aparecen en el Génesis e Isaías [2]; pero son del todo insuficientes para que pueda hablarse de una revelación explícita. En el Antiguo Testamento se insiste, ante todo, en inculcar al pueblo escogido un monoteísmo absoluto,

---

[1] P. Faber, *Belén* t.2 p.307 (Retaux, París, 1.ª ed.).
[2] Cf. Gen. 1,26; 3,22; 11,7; Is. 6,8.

frente a la multitud abigarrada de ídolos y dioses nacionales que caracterizaban a los demás pueblos de la tierra. «Oye, Israel; Yavé, nuestro Dios, es el sólo Yavé», he ahí la idea central de la Antigua Alianza.

Sin embargo, ya en la Antigua Ley se presenta Yavé como *Padre* nuestro, si bien esa paternidad no parece afectar—al menos en la gran mayoría de los textos—a una sola persona en particular, sino a Dios en su conjunto, o sea, a la naturaleza divina en cuanto tal. He aquí algunos textos:

«Dirás al Faraón: Así habla Yavé: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te mando que dejes a mi hijo ir a servirme» (Ex. 4,22-23).

«Vosotros sois hijos de Yavé, vuestro Dios» (Deut. 14,1).

«Indignamente se portaron con El sus hijos, generación malvada y perversa. ¿Así pagas a Yavé, pueblo loco y necio? ¿No es El el padre que te crió, el que por sí mismo te hizo y te formó?» (Deut. 32,5-6).

«Con todo, tú eres nuestro padre. Abrahán no nos conoció y nos desconoció Israel; pero tú, ¡oh Yavé!, eres nuestro Padre, y «Redentor nuestro» es tu nombre desde la eternidad» (Is. 63,16).

«Y, con todo, ¡oh Yavé!, tú eres nuestro Padre; nosotros somos la arcilla y tú el alfarero: todos somos obra de tus manos» (Is. 64,7).

«Pero tu providencia, Padre, la gobierna, porque tú preparaste un camino en el mar, y en las ondas senda segura» (Sap. 14,3).

«Señor, Padre y Dios de mi vida, no me abandones a sus sugestiones (del enemigo)» (Eccli. 23,4).

En los Salmos es muy frecuente la alusión a la paternidad de Dios, y en alguno de ellos aparece ya, de alguna manera, la persona del Padre como distinta del Hijo:

«Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado yo» (Ps. 2,7).

Aunque en ése y otros textos mesiánicos el título de hijo se atribuye de un modo especial al heredero de David. Todavía no aparece clara la segunda persona de la Santísima Trinidad como distinta del Padre.

b) Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento son muy abundantes los textos alusivos a la persona del Padre como distinta del Hijo y del Espíritu Santo: la revelación divina del misterio trinitario aparece con toda claridad y distinción. Sólo en el sermón de la Montaña se encuentra dieciséis veces la alusión a la persona del Padre. Jesucristo se dirige o alude a su Padre celestial continuamente a todo lo largo del Evangelio [3]. Los apóstoles, en fin, hablan repetidas veces en sus epístolas del Padre de nuestro Señor Jesucristo, que es también nuestro Padre. Recogemos, por vía de ejemplo, unos pocos textos:

«Para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt. 5,45).

---

[3] La palabra *Padre* en boca de Jesús aparece 44 veces en el evangelio de San Mateo y 115 veces en el de San Juan.

«Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt. 5,48).

«Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt. 6,1).

«Padre nuestro, que estás en los cielos...» (Mt. 6,9).

«Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt. 6,15).

«Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt. 11,27).

«Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt. 23,9).

«Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también» (Io. 5,17).

«Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre, que le envió» (Io. 5,23).

«Yo y el Padre somos una sola cosa» (Io. 10,30).

«Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Io. 14,6).

«Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Io. 14,11).

«Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor» (Io. 15,9).

«Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios» (Io. 16,26-27).

«Padre Santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros» (Io. 17,11).

«Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Io. 20,17).

«Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo...» (Eph. 1,3).

«No hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros» (1 Cor. 8,6).

«Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Io. 1,3).

«Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y lo seamos» (1 Io. 3,1).

Los textos podrían multiplicarse abundantemente, pero bastan los citados para ver el gran relieve con que aparece en el Nuevo Testamento la primera persona de la Santísima Trinidad.

B) Teología del Padre celestial

194. Santo Tomás estudia la persona del Padre en una cuestión dividida en cuatro artículos[4]. En ella examina los nombres que corresponden al Padre de una manera *propia*, para distinguirlos de los que se le atribuyen por *apropiación*. He aquí unos y otros:

a) Nombres propios de la primera persona divina

1) PADRE, porque engendra al Hijo. Es el más propio y característico de la primera persona, ya que es aquello por lo cual se distingue principalmente de las otras dos.

El nombre de *Padre* puede tomarse en dos sentidos: esencialmente y personalmente.

---

[4] I 33,1-4.

a) *Esencialmente*, la paternidad divina pertenece por igual a las tres divinas personas, ya que es una paternidad *ad extra*, o sea, por relación a las criaturas. Caben en ella diferentes grados, según la mayor o menor semejanza divina impresa en las criaturas. Y así la Sagrada Escritura nos dice que Dios es el padre de la lluvia y de las gotas de rocío (Iob 38,28) y de todas las demás *cosas*, en cuanto que en todas ellas se encuentra una semejanza del ser de Dios, que recibieron de El por la creación. De manera más perfecta es padre del *hombre*, por la imagen más perfecta de Dios impresa en su naturaleza espiritual y por la especial providencia divina sobre el hombre (Ex. 4,22; Deut. 32,6; Is. 64,7-8; Ier. 31,20). Y de un modo incomparablemente más perfecto es padre del *justo*, por la semejanza sobrenatural con Dios que imprime en él la gracia (Rom. 8, 15-17; 2 Petr. 1,4), que se consuma en la gloria (Rom. 5,2; 1 Io. 3,2).

b) *Personalmente*, la paternidad divina pertenece únicamente a la primera persona de la Santísima Trinidad, ya que es la paternidad *ad intra*, de la cual procede el Hijo por vía de generación intelectual. Esta paternidad es completamente distinta de la paternidad esencial, puesto que el término de la personal es la persona divina del Hijo, y el de la esencial son las criaturas. De esta paternidad divina habla Cristo cuando alude a su Padre celestial (Io. 5, 17-23; 17,1ss.), y los apóstoles cuando aluden al Padre de nuestro Señor Jesucristo (Eph. 1,3; 1 Petr. 1,3).

Comentando esta paternidad divina, escribe el docto y piadoso Sauvé:

«Pensad bien lo que hay en estas palabras: lo que hace que la primera persona sea el Padre es su relación con el Hijo; lo que hace que la segunda persona sea el Hijo es su relación con el Padre. El Padre no es tal sino porque engendra y contempla a su Hijo[5]. El Hijo no es tal sino porque nace de su Padre y le mira. Así que las divinas personas son la eterna y necesaria antítesis del egoísmo. El Padre no existe sino para engendrar al Hijo infinitamente perfecto y para amarle, y, con él, dar origen al Espíritu Santo. El Hijo no vive sino por su Padre y para su Padre y para el Espíritu Santo»[6].

2) PRIMER PRINCIPIO, porque respecto a las otras personas el Padre es como la raíz, la base de todo el misterio trinitario.

Santo Tomás advierte que el Padre ha de designarse con el nombre de *Principio* y no de *Causa*, porque el concepto de causa indica dependencia del efecto con respecto a la causa, y en la Trinidad todas y cada una de las tres divinas personas son perfecta y substancialmente iguales[7].

3) INGÉNITO, porque no procede de nadie. Este nombre no significa algo positivo, sino tan sólo negación de toda procedencia de otro en la razón de principio personal, o sea, la misma innasci-

---

[5] No obstante, dice Santo Tomás que engendra porque es Padre, y no al revés: no es Padre porque engendra, porque en tal caso no se constituiría su persona sino porque engendra, y entonces no sería en él la persona el principio de engendrar (cf. I 40,4).

[6] SAUVÉ, *La intimidad de Dios* (Barcelona 1916) p.10.

[7] I 33,1 ad 1.

bilidad del Padre [8]. Lo cual no arguye en el Padre imperfección alguna ni tampoco una perfección de la que carezcan las otras personas divinas, sino la máxima dignidad, puramente relativa, de principio fontal de la Trinidad [9].

b) Nombres apropiados al Padre

1) OMNIPOTENTE. La omnipotencia es común a todas y cada una de las divinas personas, pero se atribuye especialmente al Padre, en cuanto que es el principio radical de toda la Trinidad.

2) CREADOR, porque la creación es obra donde brilla de modo especial la omnipotencia divina y donde se refleja admirablemente lo personal del Padre: ser origen de todo cuanto existe, incluso de la Trinidad misma.

3) ETERNO, en cuanto que es *ingénito* y, por lo mismo, brilla en él de manera especial la eternidad, que no conoce principio ni fin.

Estos son los nombres que corresponden al Padre en sentido propio o por apropiación. Ellos nos dan a conocer algo de la naturaleza íntima de la primera persona divina, aunque su grandeza infinita permanece inaccesible a la inteligencia humana hasta que se disipen las sombras de este mundo y se vea envuelta en los resplandores de la visión beatífica.

Escuchemos ahora a un autor contemporáneo hablando del Eterno Padre [10]:

«1. EL MISTERIO DEL PADRE. Hoy día sabemos, o por lo menos barruntamos, que en las profundidades del Universo visible hay un *Sol central*, en torno del cual gira con movimiento amplio el Universo—sin excluir nuestro sol y sistema solar—, un Sol que es el centro de todo. No lo hemos visto aún, está demasiado lejos de nosotros, pero está allí y da cohesión, por la fuerza de atracción, a todo el Universo. La idea de este misterioso *Sol central* ocurre a nuestra mente cuando empezamos a hablar de Dios, Padre eterno. El no ha venido a nosotros en forma visible, como el Hijo; no se ha mostrado en lenguas de fuego, como el Espíritu Santo el día de Pentecostés; ha permanecido hasta el día de hoy en su misterioso retraimiento, nos espera allí, hasta manifestarse en la eternidad tal como es: El Sol de la divinidad y de toda la creación. ¿Quién es este Uno misterioso, el Dios-Padre?

2. LA GRANDEZA DEL PADRE. El es el «principio». ¿Qué significa esto? Coge una sonda y échala al mar: quizá necesite mucho tiempo para llegar al fondo, pero por fin lo logras. Pero prueba de sondar este primer «principio sin principio»: nunca tocas al fondo. La sonda se inmerge cada vez más profundamente, mas no llega al fondo...; el mar de la vida en este seno primitivo de la divinidad no tiene fondo. Y de esta fuente insondable de la divinidad procede el Hijo desde la eternidad, irrumpe desde la eternidad el vehemente soplo del Espíritu Santo, sin agotar jamás este mar. El Padre es fuente primera de la vida, fundamento del ser, luz primera de la divinidad, prototipo de toda paternidad en el cielo y en la tierra (Eph. 3,15).

---

[8] I 33,4 ad 1.
[9] I 33,4 ad 2.
[10] Cf. KOCH-SANCHO, *Docete* (Barcelona 1952) t. I p. 17.

¡Respeto, adoración, entrega amorosa a este ser de todos los seres, al Padre eterno! ¡Con qué respeto pensaba Jesús en su Padre y con qué respeto hablaba de El! Conocía como nadie la grandeza de este Uno, que habita allá en una luz inaccesible; y veía como ninguno de qué manera todos los ríos de luz y amor salen de este único Sol primitivo: Dios Padre.

3. La bondad del Padre. Es la fuente primera, no solamente de la divinidad eterna, sino de toda vida y de todo amor en el cielo y en la tierra; la fuente primera de toda existencia y de toda hermosura, de todos los seres de todos los mundos. Por El fueron creadas todas las cosas, que son una gotita del océano inmenso de su fuerza y bondad paternales. Todo tiende a volver a El (1 Cor. 15,24), a volver al mar de su amor. Y lo que los otros seres, inferiores al hombre, sólo logran de una manera imperfecta, lo que siempre anhelan sin alcanzarlo nunca..., el hombre, el hijo de Dios, creado según la imagen del Hijo eterno, lo logrará un día: penetrar en el oculto reino de luz de este Padre, avanzar hasta el Sol primero, en torno del cual gira todo»

C) Práctica del amor al Padre

195. Uno de los mejores modos de practicar el amor hacia el Padre celestial es meditar con frecuencia y en plan afectivo los diferentes rasgos que acabamos de recordar; sobre todo reflexionando en su título de Padre y pensando en las relaciones inefables que establece, no solamente con su Hijo eterno, sino también con nosotros, miserables pecadores, a quienes ha querido adoptar como hijos suyos por la gracia. Pero hay, además, otras prácticas que pueden ayudarnos a excitar en nuestras almas el amor hacia el Padre celestial. He aquí las principales [11]:

1. La lectura del Antiguo Testamento. Se ha dicho que el Antiguo Testamento es la época del Padre; el Evangelio, la del Hijo, y la Historia de la Iglesia, la del Espíritu Santo. Partiendo de este principio, en cada página del Antiguo Testamento encontraremos un reflejo del Padre.

a) En él se describe la creación del mundo, al conjuro del *fiat* divino que se atribuye al Padre y que puede elevar nuestro pensamiento a la generación eterna del Verbo.

b) Los patriarcas, con su autoridad y majestad, nos harán pensar en el Patriarca eterno, de quien procede toda paternidad, toda majestad y autoridad.

c) Los profetas serán para nosotros una imagen imperfecta del eterno Profeta, cuya Palabra infinita contiene todas las cosas presentes, pasadas y futuras.

d) El nombre de Yavé Sebaot, repetido a cada momento, nos recordará ante todo al Padre, Dios de la majestad y de los ejércitos.

e) En las perfecciones divinas de que nos habla la Biblia: la eternidad, omnipotencia, ciencia, bondad, misericordia y justicia infinitas, hallaremos muchos rasgos de la fisonomía de nuestro Padre celestial.

---

11 Cf. Sauvé, *La intimidad de Dios* p. 36-58, cuya doctrina resumimos aquí.

2. El Evangelio. Pero la gran revelación del Padre y el modelo más perfecto y sublime de amor hacia El lo encontraremos en las palabras y en los ejemplos de Jesús, el Hijo muy amado en quien el Padre tiene todas sus complacencias (Mt. 17,5). Sobre todo en el evangelio de San Juan y, dentro de él, en el prólogo y en el sermón de la Cena encontraremos las ideas y sentimientos más sublimes en torno a la figura y al amor del Padre celestial.

Las primeras palabras que recoge el evangelio de la boca de Jesús a los doce años se refieren a su Padre celestial (Lc. 2,49), y las últimas que pronuncia en lo alto de la cruz son para entregar su espíritu en sus manos (Lc. 23,46). Es el tema fundamental de su oración: en el júbilo (Mt. 11,25; Lc. 10,21); en la acción de gracias (Io. 11,41); en la opresión (Io. 12,27ss.); en la súplica solemne (Io. 17,1ss.); en el dolor del alma y en el temor de la agonía (Mc. 14,36). El pensamiento de su Padre constituye en Jesús una obsesión (Io. 5,19); no tiene otra voluntad sino la suya (Lc. 22,42; Io. 6, 38), ni otra doctrina que la que ha recibido de su Padre (Io.7,16). Su única preocupación es agradar en todo al Padre (Io. 8,29), y su comida consiste en cumplir su voluntad (Io. 4,34). Llama madre y hermanos suyos a los que cumplen la voluntad de su Padre celestial (Mt. 12,50), que son los únicos que entrarán en el reino de los cielos (Mt. 7,21).

No cabe duda: el modelo incomparable del amor al Padre celestial será siempre Jesús, el Hijo muy amado, el único Camino que conduce al Padre (Io. 14,6).

3. El ejemplo de María, de San José, de los apóstoles y de los santos. Después de Jesús no hay otros tan hermosos modelos de devoción al Padre como la Virgen María y San José.

a) *La Virgen María* comparte la paternidad de Dios Padre. Es Madre de Jesús con tanta verdad como el Padre celestial es su Padre, y su estado de Madre de Dios establece relaciones de intimidad incomparable y comunicaciones profundas con aquel que, en el tiempo y en la eternidad, es el único Padre de su Hijo muy amado. Hemos de pedir a María, nuestra Madre, que nos dé un corazón filial para con el Padre.

b) *San José* es la imagen venerable, el augusto representante del Padre en la tierra. En su nombre ejercía autoridad sobre Jesús, y su alma santísima estaba en perpetua adoración ante El.

c) *Los apóstoles* nos dejaron en sus epístolas muchos testimonios de su gran veneración a la persona del Padre. A San Pedro le reveló el Padre que Jesús era su divino Hijo (Mt. 16,16-17). Felipe pidió a Jesús que les mostrara al Padre, y eso les bastaba (Io. 14,8-9). San Juan, el discípulo amado, habla continuamente en su evangelio y en sus epístolas del Padre celestial. San Pablo, en fin, dobla sus rodillas ante el Padre, de quien procede toda paternidad en los cielos y en la tierra (Eph. 3,15), y habla de El cuarenta veces en sus epístolas, y para hacerlo abandona a veces el tema que venía desarrollando.

d) *Los santos* todos han sentido un atractivo especial hacia la persona del Padre. Entre ellos destacan Santa Catalina de Siena —como puede verse en su admirable *Diálogo*—, Santa Magdalena de Pazzis, Santa Matilde, San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz.

4. La liturgia de la Iglesia. Casi todas las oraciones de la liturgia oficial de la Iglesia van dirigidas al Padre, por Cristo, en unidad del Espíritu Santo. Al rogar a Dios no se dirige a una subsistencia absoluta, ni a la Trinidad de una manera que parecería vaga e inconcreta. Hace doblar a sus hijos las rodillas delante de una persona enteramente determinada: el Padre celestial, de quien hemos de esperarlo todo por mediación de nuestro Señor Jesucristo, que vive y reina con El, en unidad del Espíritu Santo, por los siglos de los siglos.

5. El orden sobrenatural. La gracia santificante, al darnos una participación física y formal de la naturaleza misma de Dios (2 Petr. 1,4), nos hace auténticamente *hijos de Dios* y herederos de su gloria (Rom. 8,14-17). Si tuviéramos conciencia clara de nuestra sublime dignidad de cristianos, nuestra plegaria predilecta sería siempre la que nos enseñó Cristo: «Padre nuestro, que estás en los cielos»; sentiríamos una verdadera obsesión por la persona del Padre—como la sintió el mismo Cristo, nuestro Hermano mayor—, y caeríamos definitivamente en la cuenta de que «toda la vida cristiana, como toda la santidad, se reduce a ser por gracia lo que Jesús es por naturaleza: Hijo de Dios» [12].

6. La creación entera. Los cielos cantan la gloria de Dios (Ps. 18,1) y la creación entera debería despertar continuamente en nuestras almas el recuerdo y el amor de nuestro Padre celestial. Si tuviéramos, como los grandes santos, el sentido de lo divino:

a) El tiempo y todas las cosas que cambian o pasan nos elevarían a la contemplación de su eternidad inmutable.

b) Las energías que se desenvuelven en la Naturaleza nos harían recordar su omnipotencia.

c) La luz que inunda al mundo, el sol con su inmensa irradiación, nos haría pensar en la Luz original, cuya irradiación substancial es el Verbo.

d) Contemplando cómo se propaga la vida, nos acordaríamos de Aquel a quien los Santos Padres gustaban de llamar «manantial primero» de la vida, «raíz eterna», cuya flor infinitamente bella es el Verbo y cuyo fruto infinitamente delicioso es el Espíritu Santo.

e) Una palabra elocuente, una conversación interesante, una amistad pura y consoladora nos traería la memoria de Aquel cuya Palabra es el Verbo infinito, de Aquel que desempeña el primer papel en el coloquio y amistad eternos.

f) Toda verdad, toda bondad, toda belleza, todo bien natural elevaría nuestro pensamiento y nuestro amor hacia el Padre, ya que,

---

[12] Dom Columba Marmion, *Jesucristo en sus misterios* 2.ª ed. (Barcelona 1941) III 6 p.52.

en definitiva, nada es verdadero sino por su verdad, nada bueno sino por su bondad, ninguna cosa brilla sino por su luz, nada vive sino por su vida, nadie es santo sino por su santidad.

Si supiéramos interpretar el mundo de la naturaleza y, sobre todo, el de la gracia, tendríamos siempre, como Jesucristo nuestro Señor, los ojos y el corazón levantados hacia nuestro Padre celestial.

ARTICULO 2

EL AMOR AL HIJO DE DIOS

Abordamos ahora una materia vastísima e inagotable. No ya un libro entero, sino toda una biblioteca sería insuficiente para exponer como es debido el amor que debemos al Verbo tal como subsiste en el seno del Padre y, sobre todo, convertido en Cristo al encarnarse por nuestro amor. Es forzoso limitarse a unas someras indicaciones, por no permitirnos otra cosa la índole y extensión de nuestra obra.

Dividiremos el artículo en dos partes: en la primera hablaremos del Verbo de Dios tal como subsiste eternamente en el seno del Padre; en la segunda, del Verbo encarnado, o sea, de Cristo, Señor nuestro, Dios y hombre verdadero.

I. EL VERBO DIVINO

196. El apóstol San Juan advierte en el prólogo de su evangelio que «a Dios nadie le vió jamás; pero el Dios Unigénito, *que está en el seno del Padre*, nos le ha dado a conocer» (Io. 1,18).

En efecto: como acabamos de ver, la gran revelación de Jesús consistió en darnos a conocer a su Padre celestial, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra (Eph. 3,15). Es El, Cristo, el único que conoce al Padre, junto con aquellos a quienes quiera revelárselo (Mt. 11,27).

Recojamos brevemente los datos que nos da la Sagrada Escritura sobre la persona del Verbo, para indicar después el modo con que la teología católica explica su generación eterna «en el seno del Padre».

A) El Verbo de Dios en la Sagrada Escritura

197. Vamos a recoger los datos de la Sagrada Escritura referentes al Verbo en el Antiguo y Nuevo Testamento.

a) Antiguo Testamento

Ya en el Antiguo Testamento aparece de algún modo la persona del Verbo, aunque no con la claridad y distinción con que nos la presenta el Nuevo. He aquí los principales textos [1]:

[1] Cf. *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) t.1 p.417ss.

a) En el libro de Job aparece una Sabiduría que preexiste a la creación (Iob 15,7-8; 28,12-28).

b) El profeta Baruc se hace eco de Job y presenta a la Sabiduría como algo divino, impalpable, pero que desciende hasta los hombres y conversa con ellos (Bar. 3,9ss.).

c) En los Proverbios (c.8 y 9), en el Eclesiástico (c.24) y, sobre todo, en el libro de la Sabiduría (7,21 - 11,3) se desarrolla en forma sublime y poética el tema de la Sabiduría en su doble aspecto de la Sabiduría en Dios y su misión entre el pueblo escogido. En el libro de su nombre, se nos muestra la Sabiduría como una persona distinta de Dios y sujeto de acciones conscientes.

Esta Sabiduría fué engendrada por Yavé desde toda la eternidad, al comienzo de sus empresas, antes de sus obras más antiguas (Prov. 8,22-29; Eccli. 24,8), y existe eternamente (Eccli. 24,9). Ha salido de la boca del Altísimo (Eccli. 24,3), es el soplo del poder de Dios, una emanación de la gloria del Omnipotente, el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha de la actividad de Dios y la imagen de su bondad (Sap. 7,25-26). Convive con Dios (Sap. 8,3), se solaza ante la majestad de Dios (Prov. 8,30; Eccli. 24,2) y, siendo más hermosa que el sol y las estrellas (Sap. 7,29), el Señor de todas las cosas la ama (Sap. 8,3). Artífice de todas las cosas (Sap. 7,22), está con Yavé como arquitecto (Prov. 8,30). Todo lo sabe, todo lo penetra, todo lo puede, todo lo renueva (Sap. 7,21-24 y 27) y dispone de todo con suavidad (Sap. 8,1). Se recrea en el orbe de la tierra (Prov. 8,31), recorre el cielo, la tierra y el mar (Eccli. 24,5-6), y tiene todas las cosas sometidas a su mando (Eccli. 24,6).

San Pablo citará más tarde muchos de estos pasajes viéndolos cumplidos en la persona de Cristo.

b) Nuevo Testamento

En el prólogo del evangelio de San Juan aparece el Verbo de Dios subsistiendo eternamente en el seno del Padre, en todo igual a El, Dios como El, por quien fueron hechas todas las cosas, vida y luz de los hombres, luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros; es el Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad, de cuya plenitud hemos recibido todos gracia sobre gracia (Io. 1,1-18). En el Apocalipsis aparece de nuevo Cristo como «Verbo de Dios» empapado en sangre (Apoc. 19,13).

San Pablo desarrolla una verdadera teología trinitaria tomando como base el tema de la Sabiduría. Ensalza la persona de Cristo con términos tomados de los libros sapienciales (Col. 1,15-17; Hebr. 1,2-3) y canta apasionadamente la Sabiduría de Dios, contenida y manifestada en el misterio de Cristo (1 Cor. 2,6-8; Eph. 3, 8-11; Col. 2,3; Rom. 11,33; 1 Cor. 1,24).

B) Teología del Verbo de Dios

198. En la primera parte de nuestra obra hemos expuesto brevemente el modo con que la teología católica explica la generación eterna del Verbo en el seno del Padre (cf. n.9). Sin duda, la augusta realidad es infinitamente superior a nuestras pobres concepciones, pero acá en la tierra no acertamos a dar una explicación superior a la que nos legaron San Agustín y Santo Tomás. He aquí una sencilla exposición popular al alcance de todas las fortunas:

«Si uno se mira en un espejo, produce una imagen semejante a sí mismo, pues se le asemeja no sólo en la figura, sino que imita también sus movimientos; y si el hombre se mueve, se mueve también su imagen, y esta imagen tan semejante viene a ser producida en un instante, sin trabajo, sin instrumentos y con sólo mirar al espejo. De este modo podemos figurarnos que Dios Padre, contemplándose a sí mismo en el espejo de su divinidad, con los ojos de su entendimiento, y conociéndose perfectamente, engendra o produce una imagen absolutamente igual a sí mismo. Ahora bien: esta imagen es la figura substancial del Padre, su perfecto resplandor..., expresión total de la inteligencia del Padre, palabra subsistente y única comprensiva, término adecuado de la contemplación de la soberana esencia, esplendor de su gloria e imagen de su substancia» [2]. Es, sencillamente, su Hijo, su Verbo, su Palabra eterna, la segunda persona de la Santísima Trinidad.

Esta generación es tan perfecta, que agota en absoluto la infinita fecundidad del Padre:

«Dios—dice Bossuet—no tendrá jamás otro Hijo que éste, porque es infinitamente perfecto y no puede haber dos como él. Una sola y única generación de esta naturaleza perfecta agota toda su fecundidad y atrae todo su amor. He aquí por qué el Hijo de Dios se llama a sí mismo el único: *Unigenitus*, con lo cual muestra al mismo tiempo que es Hijo no por gracia o adopción, sino por naturaleza. Y el Padre, confirmando desde lo alto esta palabra del Hijo, hace bajar del cielo esta voz: «Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias». Este es mi Hijo, no tengo sino a él, y desde toda la eternidad le he dado y le doy sin cesar todo mi amor» [3].

«La teología católica—añade Mons. Gay—enseña que Dios se enuncia a sí mismo eternamente en una palabra única, que es la imagen misma de su ser, el carácter de su substancia, la medida de su inmensidad, el rostro de su belleza, el esplendor de su gloria. La vida de Dios es infinita: millones de palabras pronunciadas por millones de criaturas que disertaran acerca de él sabiamente durante millones de siglos, no serían bastantes para contarla. Mas esta Palabra única lo dice todo absolutamente. El que oyera perfectamente este Verbo, haría más que comprender todas las cosas; pues comprendería al Autor de las cosas y no quedarían para él secretos en la naturaleza divina. Pero sólo Dios oye enteramente la Palabra que él pronuncia. Dios la dice; ella dice a Dios; ella es Dios» [4].

Veamos ahora, para conocer un poco mejor la naturaleza íntima de la persona del Verbo, cuáles son los nombres que le corresponden *propiamente* y cuáles los que se le adjudican *por apropiación*.

---

[2] MIRALLES SBERT, citado por *Docete* t.1 p.21 y 27.
[3] BOSSUET, *Elevaciones sobre los misterios* semana 2.ª elev.1.ª
[4] MONS. GAY, *Elevaciones* 1,6.

a) Nombres propios de la segunda persona divina

1) HIJO. Es el nombre propio de la segunda persona divina, porque procede del Padre por verdadera *generación* intelectual, como hemos dicho antes.

2) VERBO, porque procede del Padre a manera de Idea o Verbo mental. Este nombre, según Santo Tomás, designa a la segunda persona de manera más perfecta todavía que el de Hijo, porque significa la persona divina que procede según la acción de entender, lo que no manifiesta directamente el nombre de Hijo [5].

Con la palabra *Verbo* se significa no sólo la relación al Padre, sino también a todo lo que fué hecho por el Verbo con su poder operativo, o sea, la creación universal entera. El Verbo expresa no solamente al Padre, sino también a todas las criaturas [6].

3) IMAGEN, porque, en fuerza de la misma generación, es perfectamente semejante al Padre, es imagen esplendorosa y substancial del Padre [7].

Hay que leer en Santo Tomás la profunda explicación de estos dos nombres, *Verbo* e *Imagen*, que, bien entendidos, dan la clave para refutar todas las herejías en torno a la segunda persona divina.

b) Nombres apropiados al Hijo

1) SABIDURÍA, en cuanto que la sabiduría—común a las tres divinas personas—pertenece a la parte intelectiva, y el Hijo procede del Padre como Verbo mental, o sea, como idea expresa del entendimiento divino. Por eso se apropian al Hijo las expresiones bíblicas en torno a la Sabiduría eterna, como hemos visto más arriba.

2) DIOS DE DIOS. El primer concilio de Nicea llamó al Verbo *Deum de Deo* (D 54), y así lo decimos todavía en el Símbolo de la fe contenido en el misal. Quiere decir que toda la divinidad del Padre se le comunica al Hijo por la divina generación y es tan Dios como el Padre: «Dios verdadero de Dios verdadero», añade el mismo Símbolo.

3) LUZ DE LUZ. Es otra expresión misteriosa del Símbolo de Nicea: *Lumen de lumine*. Toda la divinidad es un foco infinito de luz: «Dios es luz—dice el evangelista San Juan (1 Io. 1,5)—y en El no hay tiniebla alguna». Y en este foco de luz—dice San Atanasio [8]—, el Padre es la lumbrera o fuente de la luz; el Verbo, el resplandor, y el Espíritu Santo, la iluminación. El Verbo es, pues, la primera efusión de la Luz infinita, es el Hijo eterno de la luz, es la Luz engendrada [9].

---

[5] Cf. I 34,2.
[6] Cf. I 34,3.
[7] Cf. I 35,2.
[8] *I Ad Serap.* 19,21: MG 26,574.
[9] Cf. SAN BASILIO, *Adversus Eunomium* I,2: MG 29,637.

4) VERDAD ETERNA. La verdad—dice Santo Tomás—es la adecuación entre el juicio de la mente y su objeto. Ahora bien: entre el Verbo y su Padre, junto con la más real distinción de personas, hay una adecuación completa y perfecta: es el Verbo el Pensamiento hablado que lo expresa enteramente; es la Imagen viva y substancial que reproduce todas sus perfecciones; es la Palabra que, con infinita exactitud, expresa todo lo que El es y todo lo que son las criaturas. El Verbo es la primera y eterna Verdad, la Verdad absoluta y total, de la cual todas las demás verdades no son sino débiles ecos y lejanas resonancias.

5) BELLEZA, ESPLENDOR, HERMOSURA INFINITA. La Sagrada Escritura y la tradición cristiana designan al Verbo con estos nombres. Es porque la belleza es el resplandor de la verdad, de la bondad, del orden; y el Verbo es el resplandor infinito de la verdad, bondad y vida del Padre. Es la armonía viviente y substancial de todas sus perfecciones.

Todos estos nombres, tanto propios como apropiados, con que la Sagrada Escritura y la tradición cristiana designan al Verbo de Dios tal como está «en el seno del Padre», deben excitar en nuestras almas los sentimientos más ardientes de devoción y de amor a la segunda persona de la Santísima Trinidad, que «por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y se encarnó en las entrañas purísimas de la Virgen María por obra y gracia del Espíritu Santo».

Vamos a exponer, siquiera sea a grandes rasgos, este segundo aspecto del Verbo de Dios.

II. EL VERBO ENCARNADO

199. «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Io. 1,14).

La encarnación del Verbo: he ahí el dogma fundamental del cristianismo. La fe católica nos enseña que, llegada la plenitud de los tiempos anunciada por los profetas, el Verbo de Dios tomó carne, por obra del Espíritu Santo, en las entrañas purísimas de la Virgen María y se hizo hombre. En Jesucristo subsisten las dos naturalezas, divina y humana, bajo una sola hipóstasis o persona: la del Verbo de Dios. Por eso Cristo es, a la vez, y sin mezcla ni confusión alguna de sus dos naturalezas, Dios y hombre verdadero. Una sola personalidad divina en dos naturalezas: divina y humana. En esto consiste esencialmente el misterio de la encarnación.

Imposible tratar de exponer en breves páginas la teología del Verbo encarnado y las consecuencias inmensas que de ella se desprenden para nosotros. Nos limitamos a recordar brevísimamente algunos de sus rasgos más importantes con relación a Cristo y con relación a nosotros.

A) La encarnación con relación a Cristo

200. Santo Tomás estudia largamente la encarnación del Verbo y sus consecuencias con relación a Cristo en la tercera parte de la *Suma Teológica*. He aquí el índice de las cuestiones fundamentales [1]:

1. Fué convenientísima la encarnación del Verbo; y en el supuesto de que Dios exigiera una reparación condigna a la humanidad pecadora, era absolutamente necesario que un Dios-Hombre tomase a su cargo la colosal empresa (1,1-2).

2. El motivo de la encarnación fué la redención del hombre (1,3-4).

3. La encarnación consiste esencialmente en la unión substancial e indisoluble de las naturalezas divina y humana en una sola persona divina, la segunda de la Santísima Trinidad, conservando cada naturaleza todas sus propiedades (2,1-6).

4. Aunque hubiera podido encarnarse cualquiera de las tres personas divinas, o dos de ellas, o las tres, fué conveniente que se encarnara únicamente la persona del Hijo con preferencia a la del Padre o del Espíritu Santo (3,5-8).

5. La expresión «el Verbo se hizo carne» significa que asumió y se apropió nuestra naturaleza humana, concreta, individual, tal como se encuentra en los descendientes del primer hombre después del pecado, para incorporarla a la persona divina (4,1-6).

6. El Verbo de Dios asumió un cuerpo humano con todos sus sentidos y un alma humana con todas sus facultades (5,1-4).

7. El Hijo de Dios se incorporó simultáneamente todos los elementos integrantes de la naturaleza humana, pero con cierto orden; porque tomó el cuerpo mediante el alma, y el alma y sus potencias mediante el espíritu [2], y el cuerpo, alma y espíritu mediante la naturaleza humana por ellos formada (6,1-5).

8. Cristo poseyó en la esencia del alma la plenitud de la gracia habitual o santificante, y en sus potencias todas las virtudes infusas (excepto la fe y la esperanza, incompatibles con la visión y posesión de la divina esencia) y los dones del Espíritu Santo con sus gracias carismáticas. La gracia habitual de Cristo es infinita, de suerte que no pudo aumentar, y se relaciona con la gracia de unión como efecto suyo proporcional a ella (7,1-13).

9. La gracia *habitual* que santifica el alma de Cristo y la gracia *capital* como Cabeza de la Iglesia son esencialmente la misma gracia, pero recibe nombres distintos por la doble función que desempeña: en cuanto perfecciona la naturaleza humana del Hijo de Dios, se llama *habitual* o *personal*, y en cuanto se comunica a los que de El dependen, recibe el nombre de gracia *capital*.

---

[1] Para no multiplicar las citas, indicaremos entre paréntesis la *cuestión* y el *artículo* correspondientes de la *tercera parte* de la *Suma*, sin hacer referencia a esta última, que se supone en todas ellas.

[2] Santo Tomás entiende aquí por *espíritu* la parte superior del alma, o sea, el entendimiento; y por *alma*, las potencias inferiores, como aparece claro en el cuerpo del artículo 2 y en la respuesta a la tercera dificultad.

10. Por su gracia capital, Jesucristo es Cabeza de todos los hombres; principalísimamente de los que están en gracia, pero también de los mismos pecadores, herejes y paganos; pues mientras vivan en este mundo tienen capacidad para ser miembros suyos por el bautismo y la caridad. Esta capitalidad se extiende a las almas del purgatorio, a los bienaventurados del cielo y a los mismos ángeles. Cristo es Cabeza de la Iglesia por su alma y por su cuerpo, ya que el alma y cuerpo de Cristo son instrumentos de la divinidad para distribuir los bienes sobrenaturales no sólo a las almas, sino incluso a los cuerpos; aquí en la tierra, para que el cuerpo auxilie al alma en la práctica de la virtud, y en el cielo, para recibir la parte de gloria e inmortalidad que le corresponde (8,1-6).

11. En la inteligencia de Cristo había cuatro clases de ciencia: la *natural* o adquirida (como la nuestra), la *infusa* (como la angélica o de los dones del Espíritu Santo), la *beatífica* (como la de los bienaventurados) y la *divina*, como Verbo de Dios (9,1-4).

12. El alma humana de Cristo no era omnipotente por sí misma, ya que ninguna criatura puede serlo; pero, como instrumento del Verbo, tenía a su disposición el poder mismo de Dios para producir efectos sobrenaturales y obrar toda clase de milagros (13,1-4).

13. El Verbo de Dios asumió voluntariamente, al encarnarse, los defectos inherentes a la naturaleza humana caída (debilidad, dolor, hambre, sed, muerte, etc.), a excepción del pecado y de todo cuanto dice relación a él (v.gr., la inclinación al mal, la ignorancia, etcétera) (14 y 15).

14. En Cristo, Verbo encarnado, se da la llamada *comunicación de idiomas*, en virtud de la cual lo que se dice *personalmente* de Cristo puede decirse indistintamente de cualquiera de sus dos naturalezas, ya que las dos están unidas en la persona única del Verbo (v.gr., puede decirse: «en Cristo, Dios es Hombre, y el Hombre es Dios»). En cambio, no podemos atribuir a la *divinidad* (en abstracto) los predicados de la *humanidad*, ni a ésta los de aquélla, porque en la persona del Hijo de Dios encarnado permanecen inconfusas las dos naturalezas, conservando cada una sus propiedades; y así, v.gr., sería falso decir que «la humanidad de Cristo es eterna» o que «su divinidad nació en Belén» (16,1-12).

15. Cristo es un solo ser, una sola persona; pero en él hay dos voluntades, divina y humana, en perfecta subordinación de ésta a aquélla. Y gozó del más perfecto albedrío, aunque en íntima identificación con la voluntad de su Padre celestial (17 y 18).

16. Las operaciones de Cristo son *teándricas*, o sea, propias de un Dios-Hombre; por eso son infinitamente meritorias. Una palabra, una simple sonrisa de Cristo, tenían un valor infinito y eran suficientes para redimir millones de mundos (19,1-4).

17. El Verbo encarnado estuvo en cuanto hombre sujeto al Padre con la más filial obediencia. Oró al Padre por sí mismo y por nosotros y fué escuchado siempre que pidió alguna cosa con voluntad deliberada y firme (20 y 21).

18. Jesucristo fué sacerdote y víctima a la vez. Como sacer-

dote, continúa en el cielo interceciendo por nosotros y distribuyendo a los hombres los dones celestiales. Su sacerdocio es eterno, y eternamente durará su efecto, que es la gloria consumada de los santos purificados en virtud de su sacrificio (22,1-6).

19. Cristo, en cuanto hombre, fué predestinado para ser Hijo de Dios; y su predestinación es modelo y causa de la nuestra, ya que nuestra predestinación consiste en que seamos por gracia y adopción lo que Cristo es por naturaleza, y que Cristo sea el autor de nuestra glorificación, pues por sus merecimientos hemos de alcanzar la vida eterna (24,1-4).

20. En virtud de la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona del Verbo, Cristo es adorable con adoración de *latría*, incluso a través de las imágenes que lo representan y de la santa cruz. Por su especialísima afinidad con El, hemos de venerar a la Santísima Virgen con un culto especial, que recibe el nombre de *hiperdulía;* y a los santos, en cuanto miembros de Cristo, con culto de *dulía* (25,1-6).

21. Cristo, en cuanto hombre, es el único perfecto mediador entre Dios y los hombres; no sólo porque con su muerte reconcilió con Dios a todo el género humano, sino porque su humanidad santísima ocupa un lugar intermedio entre Dios y los hombres y le corresponde, por consiguiente, unir a los hombres con Dios, comunicándoles sus mandatos y sus dones, e interceder por los hombres ante Dios, rogando y satisfaciendo por ellos (26,1-2). Lo cual no es obstáculo para que Cristo se asocie otros mediadores secundarios (María, los santos, los sacerdotes...) (26,1 ad 1).

B) La encarnación con relación a nosotros

201. Es inmenso el horizonte que abre ante nuestros ojos el título que acabamos de leer. Toda la vida cristiana gira en torno a él. Para el cristiano no debe haber más que una sola realidad: Cristo, y una sola preocupación: unirse a El, incorporarse a El, *cristificarse*. Eso es todo.

No podemos exponer aquí con la debida extensión las cuestiones trascendentales que plantean las relaciones de Cristo con los miembros de su Cuerpo místico. En espera de abordarlas largamente en otro libro que esperamos escribir algún día, vamos a limitarnos ahora a una visión panorámica y sintética, como a vista de pájaro, del inmenso campo que se abre ante nosotros:

1. «Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia» (Eph. 1,3-6). Este es el maravilloso plan de nuestra predestinación en Cristo, directamente revelado por Dios.

2. En virtud de este plan divino, Cristo es el único mediador

entre Dios y los hombres (1 Tim. 2,5), el único camino para ir al Padre (Io. 14,6). Nadie conoce al Padre sino El y aquel a quien quisiere revelárselo (Mt. 11,27). Sin El no podemos hacer absolutamente nada, pero unidos a El daremos mucho fruto (Io. 15,5). No se nos ha dado debajo del cielo otro nombre por el cual podamos salvarnos fuera del nombre adorable de Jesús (Act. 4,12).

3. Toda la vida cristiana consiste en ser por gracia lo que Cristo es por naturaleza: hijo de Dios. Para ello es necesario un proceso de transformación progresiva en Cristo. El cristiano tiene que *cristificarse*, hacerse Cristo, hasta poder decir con San Pablo: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo en mí» (Gal. 2,20); «Yo ya estoy muerto, y mi vida está escondida con Cristo en Dios» (Col. 3,3), porque «mi vida es Cristo, y la muerte mi ganancia» (Phil. 1,21).

4. El bautismo, al infundirnos la gracia santificante con las virtudes y los dones, inicia este proceso de incorporación a Cristo. Pero su desarrollo ulterior habrá de producirse con la recepción de los demás sacramentos—principalmente de la *eucaristía*, que nos entrega al mismo Cristo en entrañable efusión de amor—y la práctica cada vez más intensa de las virtudes cristianas, principalmente de la *caridad*, que es la reina y soberana de todas ellas.

5. El amor a Cristo, cada vez más ardiente e intenso, ha de ser la preocupación central del cristiano. Para lograrlo ha de renunciar, si es preciso, *a todo*, como el sabio mercader que vendió todo cuanto tenía para comprar la perla preciosa (Mt. 13,45-46).

6. Pero Cristo no solamente es El. Es también el cristiano. Cristo es la Cabeza del Cuerpo místico de la Iglesia, cuyos miembros actuales son todos los cristianos en gracia, y, en potencia, todos los hombres del mundo. Que nadie se jacte de amar a Dios, a quien no ve, si no ama al prójimo, a quien ve, porque esto es imposible (1 Io. 4,20). El egoísmo es el pecado más radicalmente anticristiano, el que nos aleja más del espíritu de Cristo. Lo individual no cuenta nada cuando se lo desliga de lo colectivo. Muchos de los que habrán invocado a Dios diciéndole: «¡Señor, Señor!», serán arrojados a las tinieblas exteriores (Mt. 7,21-23), porque no supieron o no quisieron cumplir el gran precepto del amor (Io. 13, 34-35) ni atendieron al prójimo en sus necesidades: «Tuve hambre, y no me disteis de comer» (Mt. 25,42).

7. La vida cristiana verdadera y auténtica se resume, pues, principalísimamente en la práctica cada vez más intensa de la virtud de la caridad en su triple aspecto: amor a Dios, a nosotros mismos y al prójimo por Dios. Quien más ama es más cristiano, y el que acierte a no ser más que amor ha llegado a la cumbre de la santidad: ha realizado plenamente el plan de nuestra predestinación en Cristo, llegando a la edad de «varón perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo» (Eph. 4,13).

ARTICULO 3

El amor al Espíritu Santo

202. El Espíritu Santo es el lazo de unión entre el Padre y el Hijo, el Amor subsistente que les abrasa y consuma en la unidad. Es el dulce Huésped de nuestras almas, el Espíritu Santificador, Dedo de la diestra del Padre, con el cual traza en nuestras almas los rasgos de la figura de Cristo. No es posible pensar en ningún otro tema que pueda compararse con éste en sublimidad y santidad.

Vamos a seguir el mismo plan de los artículos anteriores. En primer lugar recogeremos los rasgos de la persona del Espíritu Santo contenidos en la Sagrada Escritura y en la teología católica. Al final expondremos los principales modos de practicar nuestro amor al Espíritu Santo.

A) El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura

203. Vamos a verlo, por separado, en el Antiguo y Nuevo Testamento:

a) Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento no aparece con claridad y distinción la persona divina del Espíritu Santo, como tampoco las del Padre y del Hijo, como vimos en su lugar. Sin embargo, hay multitud de indicios y vestigios que, a la luz del Nuevo Testamento, aparecen como claras alusiones al Espíritu de Amor [1].

La expresión hebrea *ruah Yavé* (= espíritu de Dios) aparece en la Antigua Ley en diversos sentidos. Son cuatro los grupos principales que pueden establecerse:

a) En primer lugar significa el *viento*, por el que Dios da a conocer su presencia (Gen. 3,8), su fuerza o su ira (Ex. 10,13 y 19; 14,21; Ps. 18,16). Así aparecerá incluso en el Cenáculo el día de Pentecostés (Act. 2,2).

Es también, ya desde el principio, el *soplo de vida* que Dios inspira en el hombre y hasta en los animales (Gen. 2,7; 7,15). Cuando Dios lo retira, sobreviene la muerte (Iob 12,10; 34,14-15; Ps.104, 29-30), y, si se lo da a los muertos, resucitan (Ez. 37,1-14; 2 Mac. 7,22-23).

Finalmente, en un sentido más amplio, es el *soplo creador*, el viento de Dios que hace salir al mundo de la nada (Gen. 1,2; Ps. 33,6).

b) A veces hay ciertos fenómenos de carácter específicamente religioso que se presentan en dependencia muy íntima del *ruah Yavé*. Tales son, principalmente, el arte de los obreros del tabernáculo (Ex. 31,3), el poder de gobernar al pueblo recibido por Moisés y transmitido por él a los ancianos y a Josué (Num. 11,

[1] Cf. *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) t.1 p.42188.

16-17; 27,15-23), la fuerza guerrera y el valor de los libertadores de Israel (Iud. 3,9-10; 6,34; 11,29, etc.) y, sobre todo, la inspiración profética. Esta es recibida individual o colectivamente (Num. 11,25; 1 Sam. 10,5-11; 19,20-24), de un modo transitorio (Num. 24,2) o también permanente (Gen. 41,38; 2 Reg. 2,15), con o sin fenómenos exteriores (1 Sam. 19,24; Ez. 1,28; 2,8; 3,22-27), por los jefes del pueblo y por los ancianos (Num. 11,25; 1 Sam. 10,5-13; 2 Sam. 23,1-2) o por individuos que no pertenecen a la jerarquía (Num. 11,26-29), y se transmite por contagio (1 Sam. 10,5-11; 19,20-24), o se traspasa (Num. 11,25; 2 Reg. 2,9-10).

c) En un tercer grupo de textos, el *ruah Yavé* se nos muestra como un *soplo de santidad*. En el *Miserere* de David aparece por primera vez la expresión «Espíritu Santo». Sus efectos son firmeza, buena voluntad, contrición y humildad (Ps. 51,12-14 y 18-19; Is. 57,15), sumisión a la voluntad de Dios y enderezamiento de nuestro caminar (Ps. 143,4.7 y 10), rectitud, justicia y paz (Is. 32, 15-17), conocimiento de la voluntad divina y don de sabiduría (Sap. 9,17). Los rebeldes, en cambio, los que forjan proyectos o establecen pactos sin ese Espíritu, acumulan pecados sobre pecados (Is. 30,1) y contristan al Espíritu Santo de Dios (Is. 63,10).

d) Finalmente, el *ruah Yavé* se nos presenta como un fenómeno esencialmente mesiánico, primero porque el Mesías será poseído sin límites por el Espíritu de Dios (Is. 11,1ss.; 42,1ss.) y, además, porque en la época del Mesías se producirá una intensa efusión del Espíritu de Yavé (Is. 32,1ss.; 44,2-3; Ez. 11,14ss.; 36,26-27; Zach. 12, 10; Ioel 3,1-5).

b) Nuevo Testamento

Aquí es donde aparece la plena revelación del Espíritu Santo como tercera persona de la Santísima Trinidad. El Espíritu de Dios llena al Bautista antes de nacer (Lc. 1,15-17), lleva a María el dinamismo del Altísimo (Lc. 1,35; Mt. 1,18-20), se transmite a Isabel por contagio (Lc. 1,41-45), y a Zacarías (Lc. 1,67); descansa sobre Simeón (Lc. 2,25-27). Jesús tiene sobre sí el Espíritu de Dios (Mt. 3,16; Io. 1,32-33), es «movido» por El (Lc. 4,1; 10,21), arrastrado por su dinamismo (Lc. 4,14) con la plenitud que le confiere su doble cualidad de Mesías (Lc. 4,16-21) y de Hijo. Comienza su ministerio «lleno del Espíritu Santo» (Lc. 4,1), que posee como Hijo (Mc. 3,11). Se lo enviará a sus apóstoles después de su ascensión (Io. 16,7) y les comunicará el dinamismo y ardor necesarios para llevar su testimonio hasta los confines de la tierra (Act. 1,4-8). Se realizó el día de Pentecostés con viento y fuego (Act. 2,1-4), según la profecía de Joel (Act. 2,17-18); el anuncio del Bautista y la promesa de Jesús (Act. 11,16); efusión primera (Act. 2,33; 11, 15-16) renovada luego colectivamente en ocasiones diversas (Act. 4, 31; 8,14-19), bien por pura iniciativa divina (Act. 10,44-45; 11,15; 15,8), bien a petición de los apóstoles (Act. 4,31; 8,14-19), como donación directa de Dios (Act. 4,31; 10,44-45) y más precisamente

de Jesús (Act. 2,23), o mediante el rito de imposición de las manos (Act. 8,14-19; 19,2-6). El Espíritu así recibido es un Espíritu profético (Act. 2,4-11 y 17-18; 10,44-46), el que ha hablado por los profetas (Act. 1,16; 7,51); es también un Espíritu de fe (Act. 6,5; 11,24) y de sabiduría (Act. 6,3) o de dinamismo (Act. 1,8; 4,31), como el de Cristo (Act. 10,38). Hace hablar en todas las lenguas (Act. 2,4) y da la facultad de perdonar los pecados (Io. 20,21-23). Desciende de un modo permanente sobre todos los discípulos de Jesús (Act. 2,4; 6,3-5; 11,24) como sobre Jesús mismo (Act. 10,38); dirige constantemente a los apóstoles y a sus colaboradores (Act. 1, 2; 8,29; 10,19) como Maestro (Act. 10,38), pero también se le puede resistir (Act. 5,3-9; 7,51).

En su maravilloso sermón de la Cena, Jesús les dice a sus apóstoles que el Espíritu Santo les enseñará todas las cosas y les traerá a la memoria todo lo que El les ha dicho (Io. 14,26), les guiará hacia la verdad completa y les comunicará las cosas venideras (Io. 16,13); glorificará a Cristo porque tomará de lo de El y lo dará a conocer a los apóstoles (Io. 16,14).

San Pablo precisa maravillosamente la teología del Espíritu Santo. Es el Espíritu de Dios y de Cristo (Rom. 8,9-14; 1 Cor. 2,10-14; 2 Cor. 3,17), su operación es la misma que la del Padre y del Hijo (1 Cor. 12,3-13; 6,11; Tit. 3,4-7) y hace a los justos templos de Dios y del propio Espíritu Santo (1 Cor. 6,19; 3,16). Para los fieles es el principio de la vida en Cristo (Rom. 1,4; 8,1-16.22-27; Gal. 4,6; 6,7-8; Eph. 4,1-6), si bien es cierto que vivir en Cristo y en el Espíritu son una misma cosa. Es el distribuidor de todo don (1 Cor. 12,3-13); escudriña los secretos de Dios (1 Cor. 2,10); es el don por excelencia (Rom. 5,5); nos mueve de forma que agrademos a Dios (Rom. 8,9) y no debemos contristarle jamás (Eph. 4,30).

Finalmente, la fórmula del bautismo, dictada por el mismo Cristo, coloca al Espíritu Santo en un plano de igualdad con el Padre y el Hijo (Mt. 28,19), y en las epístolas de San Pablo aparecen sin cesar asociadas las tres personas divinas (Gal. 4,6; Rom. 8,14-17; 15,15-16; 1 Cor. 12,4-6; 2 Cor. 1,21-22; 13,13; Tit. 3,4-6; Hebr. 9,14). De este modo, el Espíritu de Dios, que se cernía sobre el caos primitivo en la aurora de la creación, aparece después como un ser personal que se manifiesta en la promoción de las almas fieles y de la sociedad cristiana, y que nos hace invocar con gemidos inenarrables la revelación de los hijos de Dios y la redención de nuestros cuerpos (Rom. 8,26). El será quien realice la venida definitiva de Cristo (Apoc. 22,17).

Estos son los datos fundamentales que nos proporciona la Sagrada Escritura acerca de la persona del Espíritu Santo. Veamos ahora la síntesis doctrinal elaborada por la teología católica.

B) Teología del Espíritu Santo

204. Como ya hemos visto al hablar del Padre y del Hijo, las propiedades de las personas divinas las conocemos a través de los nombres con que las designamos. Algunos de esos nombres pertenecen a las personas de una manera *propia* y perfecta; otros, sólo por una muy razonable *apropiación*. Veamos los que corresponden en ambos sentidos al Espíritu Santo.

a) Nombres propios de la tercera persona divina.

Santo Tomás estudia los tres nombres más propios y representativos de la tercera persona divina, a saber: Espíritu Santo, Amor y Don [2].

1) ESPÍRITU SANTO. Si se consideran por separado las dos palabras que componen este nombre, convienen por igual a las tres divinas personas: las tres son *Espíritu* y las tres son *Santas*. Pero, si se la toma como un solo nombre o denominación, conviene exclusivamente a la tercera persona divina, ya que sólo ella procede de las otras dos por una común *espiración de amor* infinitamente *santa* [3].

En torno a este nombre santísimo, la doctrina católica nos enseña:

1.º Que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo: «qui ex Patre Filioque procedit». Está expresamente definido por la Iglesia (D 691) contra los cismáticos griegos, que rechazan el *Filioque* y afirman que el Espíritu Santo procede únicamente del Padre.

2.º Si, por un imposible, el Espíritu Santo no procediera del Hijo, de ninguna manera se distinguiría de El. Porque las divinas personas no pueden distinguirse por algo *absoluto*—ya que entonces la esencia divina no sería una misma en todas ellas—, sino por algo *relativo* y opuesto entre sí, o sea, por una relación de origen, que es, cabalmente, lo que constituye las personas divinas como distintas entre sí [4].

3.º El Espíritu Santo no procede del Padre *por* el Hijo en el sentido de que el Hijo sea causa final, formal, motiva o instrumental de la espiración del Espíritu Santo en el Padre, sino en cuanto significa que la virtud espirativa del Hijo le es comunicada por el Padre [5].

4.º El Padre y el Hijo constituyen un solo principio del Espíritu Santo con una espiración única y común a los dos [6].

5.º El Espíritu Santo no es hecho, ni creado, ni engendrado, sino que *procede* del Padre y del Hijo (D 39).

2) AMOR. Como ya dijimos al principio de nuestra obra (cf. n. 2), la palabra *Amor* referida a Dios puede tomarse en tres sentidos:

1.º ESENCIALMENTE, y en este sentido es común a las tres divinas personas.

---

2 Cf. I 36-38.
3 Cf. I 36,1c y ad 1.
4 Cf. I 36,2; *De potentia* 10,5 ad 4; *Contra Gent.* 4,24.
5 Cf. I 36,3.
6 Cf. I 36,4.

2.º NOCIONALMENTE, y así conviene únicamente al Padre y al Hijo: es su amor *activo*, que da origen al Espíritu Santo.

3.º PERSONALMENTE, y de esta forma conviene exclusivamente al Espíritu Santo como término pasivo del amor del Padre y del Hijo [7].

El Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo, entendiendo esta fórmula de su amor *nocional* u originante; porque en este sentido *amar* no es otra cosa que espirar el amor, como *decir* es producir el verbo, y *florecer* es producir flores [8].

3) DON. Los Santos Padres y la liturgia de la Iglesia *(Veni Creator)* emplean con frecuencia la palabra Don para designar al Espíritu Santo, lo cual tiene su fundamento en la Sagrada Escritura (Io. 4,10; 7,39; Act. 2,38; 8,20).

Hay que hacer aquí la misma distinción que en el nombre anterior. Y así:

1.º EN SENTIDO ESENCIAL significa todo lo que graciosamente puede ser dado por Dios a las criaturas racionales, ya sea de orden natural o sobrenatural. En este sentido conviene por igual a las tres divinas personas y a la misma esencia divina, en cuanto que, por la gracia, puede la criatura racional gozar y disfrutar de Dios (cf. I 43,2 y 3).

2.º EN SENTIDO NOCIONAL U ORIGINANTE significa la persona divina que, teniendo su origen en otra, es donada o puede ser donada por ella a la criatura racional. En este sentido, el nombre *Don* solamente puede convenir al Hijo y al Espíritu Santo, no al Padre, que no puede ser donado por nadie, pues no procede de nadie.

3.º EN SENTIDO PERSONAL es la misma persona divina a la cual conviene, en virtud de su propio origen, ser razón próxima de toda donación divina y de que ella misma sea donada de una manera completamente gratuita a la criatura racional. Y en este sentido *personal*, el nombre Don corresponde exclusivamente al Espíritu Santo, el cual, por lo mismo que procede por vía de amor, tiene razón de *primer don*, porque el amor es lo primero que damos a una persona siempre que le concedemos alguna gracia [9].

b) Nombres apropiados al Espíritu Santo

Son muchos los nombres que la tradición, la liturgia de la Iglesia e incluso la misma Sagrada Escritura apropia al Espíritu Santo. Se le llama Espíritu Paráclito, Espíritu Creador, Espíritu Consolador, Espíritu de Verdad, Virtud del Altísimo, Abogado, Dedo de Dios, Huésped del alma, Sello, Unión, Nexo, Vínculo, Beso, Fuente viva, Fuego, Unción espiritual, Luz Beatísima, Padre de los pobres, Dador de dones, Luz de los corazones, etc., etc.

Vamos a examinar brevemente los fundamentos de esos nombres.

1) ESPÍRITU PARÁCLITO. El mismo Jesucristo emplea esta expresión aludiendo al Espíritu Santo (Io. 14,16 y 26; 15,26; 16,7).

---

[7] Cf. I 37,1.
[8] Cf. I 37,2.
[9] Cf. I 38,1-2.

Algunos la traducen por la palabra *Maestro*, porque dice Cristo poco después que «os enseñará toda verdad» (Io. 14,26). Otros traducen por *Consolador*, porque impedirá que los apóstoles se sientan huérfanos con la suavidad de su consolación (Io. 4,18). Otros traducen la palabra Paráclito por *Abogado*, que pedirá por nosotros, en frase de San Pablo, «con gemidos inenarrables» (Rom. 8,26).

2) Espíritu Creador. «El Espíritu Santo—dice Santo Tomás—es el principio de la Creación» [10]. La razón es porque Dios crea las cosas por amor, y el amor en Dios es el Espíritu Santo. Por eso dice el salmo: «Envía tu Espíritu y serán creadas» (Ps. 103,30).

3) Espíritu de Cristo. El Espíritu Santo llenaba por completo el alma santísima de Cristo (Lc. 4,1). En la sinagoga de Nazaret, Cristo se aplicó a sí mismo el siguiente texto de Isaías: «El Espíritu Santo está sobre mí» (Is. 61,1; cf. Lc. 4,18). Y San Pablo dice que, «si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo» (Rom. 8,9); pero «si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús habita en vosotros..., dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de *su Espíritu*, que habita en vosotros» (Rom. 8,11).

4) Espíritu de Verdad. Es expresión del mismo Cristo aplicada por El al Espíritu Santo: «El Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce» (Io. 14,17). Significa, según San Cirilo y San Agustín, el verdadero *Espíritu de Dios* y se opone al *espíritu del mundo*, a la sabiduría embustera y falaz. Por eso añade el Salvador: «que el mundo no puede recibir», porque «el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios. Son para él necedad y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor. 2,14).

5) Virtud del Altísimo. Es la expresión que emplea el ángel de la Anunciación cuando explica a María de qué manera se verificará el misterio de la encarnación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la *virtud del Altísimo* te cubrirá con su sombra» (Lc. 1,35). En otros pasajes evangélicos se alude también a la «virtud de lo alto» (cf. Lc. 24,49).

6) Dedo de Dios. En el himno *Veni Creator Spiritus*, la Iglesia designa al Espíritu Santo con esta misteriosa expresión: «Dedo de la diestra del Padre»: *Digitus Paternae dexterae*. Es una metáfora muy rica de contenido y muy fecunda en aplicaciones. Porque en los dedos de la mano, principalmente de la derecha, está toda nuestra potencia constructiva y creadora. Por eso la Escritura pone la potencia de Dios en sus manos: las tablas de la ley fueron escritas por el «dedo de Dios» (Deut. 9,10); los cielos son «obra de los dedos de Dios» (Ps. 8,4); los magos de Faraón hubieron de reconocer que en los prodigios de Moisés estaba «el dedo de Dios» (Ex. 8,15; Vulg. 19), y Cristo echaba los demonios «con el dedo de Dios» (Lc.

---

[10] *Contra Gent.* 4,20. Es admirable el comentario de Santo Tomás en este y en los dos capítulos siguientes.

11,20). Es, pues, muy propia esta expresión, aplicada al Espíritu Santo, para significar que por El se verifican todas las maravillas de Dios, principalmente en el orden de la gracia y de la santificación.

7) HUÉSPED DEL ALMA. En la *secuencia* de Pentecostés se llama al Espíritu Santo «dulce huésped del alma»: *dulcis hospes animae*. La inhabitación de Dios en el alma del justo corresponde por igual a las tres divinas personas de la Santísima Trinidad (cf. Io. 14,23; 1 Cor. 3,16-17); pero como se trata de una obra de *amor*, y éstas se atribuyen de un modo especial al Espíritu Santo, de ahí que se le considere a El de manera especialísima como Huésped dulcísimo de nuestras almas (cf. 1 Cor. 6,19).

8) SELLO. San Pablo dice que hemos sido «*sellados* con el sello del Espíritu Santo prometido» (Eph. 1,13), y también que «es Dios quien nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha *sellado* y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor. 1, 21-22).

9) UNIÓN, NEXO, VÍNCULO, BESO... Son nombres con los que se expresa la unión inseparable y estrechísima entre el Padre y el Hijo en virtud del Espíritu Santo, que procede de los dos con una común espiración.

10) FUENTE VIVA, FUEGO, CARIDAD, UNCIÓN ESPIRITUAL... Son expresiones del himno *Veni Creator*, que encajan muy bien con el carácter y personalidad del Espíritu Santo.

11) LUZ BEATÍSIMA, PADRE DE LOS POBRES, DADOR DE DONES, LUZ DE LOS CORAZONES... Todas estas expresiones las aplica la santa Iglesia al Espíritu Santo en la magnífica *secuencia* de Pentecostés, *Veni Sancte Spiritus*.

C) Práctica del amor al Espíritu Santo

Hay que distinguir dos aspectos que se complementan entre sí: lo *negativo* y lo *positivo*.

a) Lo negativo

205. Ante todo hay que evitar todo aquello que pueda «extinguir» en nosotros o «contristar» al Espíritu Santo, según las misteriosas expresiones de San Pablo.

a) EL PECADO MORTAL «extingue» o «apaga» en nosotros al Espíritu Santo (cf. 1 Thes. 5,19), en cuanto que su presencia amorosa en nuestras almas está vinculada a la gracia santificante. En un alma en pecado mortal continúa presente Dios por su presencia de inmensidad—inseparable de todo ser existente, por el mero hecho de existir—, pero no existe la presencia de la Trinidad Beatísima en plan de amorosa inhabitación. No hay catástrofe que pueda compararse a la del pecado mortal, que nos arrebata—junto con la gra-

cia, la filiación divina y el derecho a la gloria—el tesoro infinito del Espíritu Santo.

b) EL PECADO VENIAL «contrista» o «entristece» al Espíritu Santo, según aquello de San Pablo: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención» (Eph. 4,30). No porque el Espíritu Santo pueda entristecerse realmente, sino porque el pecado venial se opone a sus amorosos planes de santificación de nuestras almas y le entristecería realmente si el Espíritu Santo fuera capaz o susceptible de tristeza. Gran desgracia también la del pecado venial deliberado, que debilita las fuerzas del alma y la predispone para el mortal.

c) LAS IMPERFECCIONES DELIBERADAS, o sea, el modo remiso y tibio de practicar la virtud, pueden tener prácticamente paralizada la acción del Espíritu Santo en nuestra vida espiritual, aun en el supuesto de mantenernos constantemente en estado de gracia. Hemos explicado esto al hablar del crecimiento y desarrollo de la caridad (cf. n. 70).

b) Lo positivo

206. Entre los medios positivos de practicar el amor a la persona divina del Espíritu Santo, pueden señalarse los siguientes:

a) INVOCARLE CON FRECUENCIA. Así lo hace la santa Iglesia en su liturgia y así lo practicaron todos los santos. Aunque no se requiere para ello ninguna oración determinada—basta un impulso amoroso del corazón dirigido hacia El—, son magníficas fórmulas el himno *Veni Creator*, la antífona *Veni Sancte Spiritus*, la secuencia de Pentecostés que empieza también con esas palabras, etc. Como fórmula más detallada ofrecemos al lector la magnífica «Consagración al Espíritu Santo», tan apreciada por las almas de sólida vida interior. Hela aquí:

¡Oh Espíritu Santo, lazo divino que unís al Padre con el Hijo en un inefable y estrechísimo abrazo de amor! Espíritu de luz y de verdad, dignaos derramar toda la plenitud de vuestros dones sobre mi alma, que solemnemente os consagro para siempre, a fin de que seáis su Preceptor, su Director y su Maestro. Desde ahora prometo fidelidad a todos vuestros deseos e inspiraciones y entrega completa y amorosa a vuestra divina acción.

¡Oh Espíritu Creador! Venid, venid a obrar en mí la renovación por la cual ardientemente suspiro; renovación y transformación tal, que sea como una nueva creación, toda de gracia, de pureza y de amor, con la que dé principio de veras a la vida enteramente espiritual, celestial, angélica y divina que pide mi vocación cristiana.

¡Espíritu de santidad, conceded a mi alma el contacto de vuestra pureza, y quedará más blanca que la nieve! ¡Fuente sagrada de inocencia, de candor y de virginidad, dadme a beber de vuestras aguas divinas, apagad la sed de pureza que me abrasa, bautizándome con aquel bautismo de fuego cuyo divino bautisterio es vuestra Divinidad, sois Vos mismo! Envolved todo mi ser con sus purísimas llamas. Destruid, devorad, consumid en los ardores del puro amor todo cuanto haya en mí que sea imperfecto, terreno y humano; cuanto no sea digno de Vos.

Que vuestra divina unción renueve mi consagración como templo de toda la Santísima Trinidad, y como miembro vivo de Jesucristo, a quien, con mayor perfección aún que hasta aquí, ofrezco mi alma, cuerpo, potencias y sentidos con cuanto soy y tengo.

¡Heridme de amor, oh Espíritu Santo, con uno de esos toques íntimos y delicados del vuestro, para que a manera de saeta encendida, hiera y traspase mi corazón, haciéndome morir a mí mismo y a todo lo que no sea el Amado! Tránsito feliz y misterioso que Vos sólo podéis obrar, ¡oh Espíritu divino!, y que anhelo y pido humildemente.

Cual carro de divino fuego, arrebatadme de la tierra al cielo, de mí mismo a Dios, haciendo que desde hoy more ya en aquel paraíso que es su Corazón.

Infundidme el verdadero espíritu de mi vocación y las grandes virtudes que exige y son prenda segura de santidad: el amor a la cruz y a la humillación y el desprecio de todo lo transitorio. Dadme, sobre todo, una humildad profundísima y un santo odio contra mí mismo. Ordenad en mí la caridad y embriagadme con el vino que engendra vírgenes.

Que mi amor a Jesús sea perfectísimo, hasta llegar a la completa enajenación de mí mismo, a aquella celestial demencia que hace perder el sentido humano de todas las cosas, para seguir las luces de la fe y los impulsos de la gracia.

Recibidme, pues, ¡oh Espíritu Santo!; que del todo y por completo me entregue a Vos. Poseedme, admitidme en las castísimas delicias de vuestra unión, y en ella desfallezca y expire de puro amor al recibir vuestro ósculo de paz. Amén.

b) FIDELIDAD A SUS INSPIRACIONES. La fidelidad a la gracia, o sea, a las inspiraciones del Espíritu Santo, es el gran secreto de la santidad. Es inútil todo lo que se haga o intente si falla este punto básico y fundamental. El alma que quiera santificarse en serio, ha de permanecer atenta a las mociones internas del Espíritu Santo, a fin de no ofrecerles la menor resistencia y secundarlas en todo con la mayor docilidad.

Hemos explicado largamente este punto en otra de nuestras obras, adonde remitimos al lector [11].

c) DISPONERSE PARA LA ACTUACIÓN DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO.

Toda alma en gracia posee los siete dones del Espíritu Santo, de la que son inseparables. Pero los posee en forma de *hábitos*, que sólo pasan al acto en determinadas circunstancias. El alma no puede actuarlos por sí misma, ya que son instrumentos directos e inmediatos del Espíritu Santo; pero puede *disponerse*, mediante la gracia divina, para que el Espíritu Santo los actúe. Las mejores disposiciones para ello son: profunda humildad, exquisita fidelidad a la gracia, recogimiento, vida de oración, mortificación de los propios gustos y caprichos, perfecta pureza de alma y cuerpo, desprendimiento de las cosas creadas, devoción a la Virgen María, etc. En general, si el alma se esfuerza seriamente en santificarse, renunciando a mil bagatelas y niñerías que podrían impedirle su total entrega a Dios, el Espíritu Santo suplirá lo que falta con sus maravillosos dones y el alma se remontará con ellos hasta las cumbres más altas de la perfección y unión mística con Dios.

[11] *Cf. Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.500-503.

APENDICE: EL AMOR A LA VIRGEN MARIA

Como ya dijimos al comenzar este capítulo, por su especial afinidad con las divinas personas como Hija del Padre, Madre del Hijo y Esposa del Espíritu Santo, vamos a examinar aquí el amor especialísimo con que hemos de amar a la Santísima Virgen María en su doble condición de Madre de Dios y Madre nuestra.

Expondremos brevemente estos tres puntos:

a) Principios de teología mariana.
b) Su afinidad con las divinas personas.
c) Práctica de nuestro amor hacia ella.

A) Principios de teología mariana

207. Es inmensa la literatura teológica en torno a la Virgen María. Nosotros vamos a exponer brevísimamente los principios fundamentales de la teología mariana [1].

1.º Desde toda la eternidad, Dios predestinó a María para ser la Madre del Verbo encarnado. Esta maternidad divina eleva a María al *orden hipostático relativo* y le confiere una dignidad en cierto modo *infinita* [2]. Este es el fundamento y la razón de ser de todos sus demás títulos y grandezas.

2.º María fué concebida sin pecado original. Y desde el primer instante de su inmaculada concepción, atesoró mayor caudal de gracia que la que tienen en el cielo todos los ángeles y bienaventurados juntos.

3.º Esta gracia inicial fué creciendo durante toda su vida terrestre, principalmente por la práctica de todas las virtudes y la recepción de la eucaristía, hasta alcanzar una plenitud inmensa a la hora de su muerte.

4.º María fué asociada por Cristo a la obra de la redención del mundo en calidad de Corredentora de todo el género humano.

5.º María es *Madre espiritual* de todos los cristianos.

a) Porque, siendo Madre física de Cristo—Cabeza del Cuerpo místico—, tiene que serlo espiritualmente de todos los miembros incorporados a El.

b) Porque, en su calidad de Corredentora, nos engendró espiritualmente en el Calvario, dándonos la vida sobrenatural en unión íntima con Cristo y en total y plena dependencia de El.

---

[1] Hemos consultado, principalmente, las siguientes obras: GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La Madre del Salvador* (Buenos Aires 1947); MERKELBACH, O. P., *Mariología* (Bilbao 1954); ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1947); LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école de Saint Louis-Marie Grignion de Montfort* (Bruges 1954); CUEVA, *Doctrina y vida marianas* (Madrid 1953); GARCÍA GARCÉS, *Títulos y grandezas de María* (Madrid 1952); TERRIEN, S. I., *La Madre de Dios y Madre de los hombres* (Madrid 1942).

[2] Cf. I 25,6 ad 4.

6.º María es *Mediadora universal* de todas las gracias:

a) En cuanto que nos las mereció como Corredentora.
b) En cuanto que las distribuye a toda la humanidad.

7.º María murió realmente; pero resucitó gloriosa poco después y subió en cuerpo y alma al cielo, donde fué coronada como Reina y Señora de todo lo creado.

B) Afinidad de María con las divinas personas [3]

208. El fundamento y la clave de todas las grandezas y excelencias de María está en su elevación al orden hipostático como Madre verdadera de Dios. El orden hipostático supera inmensamente al de la gracia y de la gloria, como este último supera inmensamente al de toda naturaleza creada, humana o angélica. La maternidad divina está mil veces por encima de la filiación adoptiva de la gracia, ya que ésta no establece más que un parentesco espiritual y místico con Dios, mientras que la maternidad divina de María establece un *parentesco de naturaleza, una relación de consanguinidad con Jesucristo* y una, por decirlo así, especie de *afinidad* con toda la Santísima Trinidad [4]. En virtud de esta vinculación tan excelsa, queda la Santísima Virgen como adscrita al orden deífico y a la familia divina.

Veamos cuáles son sus relaciones con cada una de las divinas personas.

a) Con el Padre. La Santísima Virgen fué asociada al Padre en la generación del Verbo en el tiempo, ya que tanto la generación eterna como la temporal terminan en el mismo Hijo. Unicamente María, junto con el Eterno Padre, puede llamar al Verbo de Dios *Hijo suyo* [5].

La Iglesia invoca a María con el dulce nombre de *Hija del Padre*. Todos los que reciben la gracia santificante son, ciertamente, hijos adoptivos de Dios; pero en María tiene esta realidad un sentido más profundo, precisamente por la plenitud de gracia con que fué adornada desde el primer instante de su purísimo ser.

b) Con el Hijo. Las relaciones que vinculan a María con el Hijo son mucho más estrechas que las existentes entre ella y el Padre. Hay entre María y el Hijo un verdadero *parentesco* en el sentido más estricto y genuino de la palabra. La Virgen María es verdaderamente *Madre del Hijo*. Mucho más que pueden serlo las madres, no sólo por haber suministrado ella sola toda la materia viva del cuerpo de Jesús, sino también por haberle concebido en su espíritu. Conoció perfectamente, en efecto, que el fruto de sus entrañas era el Hijo de Dios [6].

---

[3] Cf. Bernardo Cueva, S. M., *Doctrina y vida marianas* (Madrid 1953) n.95-99.
[4] Cf. Hugon, *Marie pleine de grâce* 5.ª ed. p.63.
[5] Cf. III 35,4-5.
[6] Cf. III 30,1.

c) Con el Espíritu Santo. La Santísima Virgen es considerada como verdadera *Esposa del Espíritu Santo*, en cuanto que el mismo Espíritu Santo formó en sus entrañas purísimas, con su propia virtud, el cuerpo sacratísimo de Cristo. Escuchemos a Santo Tomás explicando este misterio sublime:

«En el Espíritu Santo hay que distinguir una doble relación con respecto a Cristo. Con el Hijo de Dios, que se dice fué concebido, tiene una relación de *consubstancialidad;* con su cuerpo, empero, tiene una relación de *causa eficiente*. Al decir que Cristo fué concebido *del* Espíritu Santo, la preposición *de* significa ambas relaciones; de suerte que la *eficacia* del Espíritu Santo se refiera al cuerpo asumido, y la *consubstancialidad* a la persona asumente» [7]

En la respuesta a una dificultad precisa el Doctor Angélico con exactitud el papel que corresponde al Espíritu Santo y a María en la concepción de Cristo. He aquí sus palabras:

«Cristo fué concebido de María Virgen en cuanto que ésta le suministró la materia *en la semejanza de la especie*, y por eso se dice hijo suyo. Pero Cristo, en cuanto hombre, fué concebido del Espíritu Santo como de *principio activo*, pero *no en la semejanza de la especie*, como el hombre nace de su padre; por eso Cristo no se dice hijo del Espíritu Santo» [8].

209. Escolios. 1.º La Virgen María, templo y sagrario de la Santísima Trinidad.

Todas las almas en gracia pueden considerarse como templos y sagrarios de la Santísima Trinidad, ya que en todas ellas inhabita amorosamente la Trinidad Beatísima (cf. Io. 14,23). Pero, como María tuvo la plenitud de la gracia y, sobre todo, fué elevada al orden hipostático en la forma que hemos dicho, la inhabitación trinitaria fué en ella incomparablemente más perfecta y profunda que en cualquier otra pura criatura elevada al orden sobrenatural.

2.º La Virgen María, complemento extrínseco y accidental de la Santísima Trinidad.

Escuchemos a un autor contemporáneo [9]:

«Tantas y tan altas maravillas de la divina maternidad han sugerido a los autores sagrados el atrevido aserto de que María es como el complemento de la Santísima Trinidad. No es en el sentido que llene un vacío esencial: Dios es la perfección infinita y no necesita aditamento alguno. Con todo, bien puede sostenerse que la Virgen Santísima es complemento *extrínseco* y *accidental* de la Trinidad. Por su maternidad, en efecto, origina relaciones nuevas entre las personas divinas fuera de la Trinidad *(ad extra)*.

El Padre adquiere sobre el Hijo, hecho hombre, una autoridad en cierto modo nueva, ya que el Hijo se convierte en siervo. El Hijo, a su vez, recibe una existencia temporal y se hace medianero entre cielos y tierra. El Espíritu Santo manifiesta una fecundidad de que carecía en las operaciones íntimas de la Trinidad.

---

[7] III 32,2.
[8] III 32,3 ad 1.
[9] Cueva, o.c., n.99.

María puede considerarse también como complemento de la Santísima Trinidad en cuanto que revela eminentemente los atributos y perfecciones divinas. La prestancia sobrenatural de la Virgen María parece como que ha obligado a Dios al despliegue total de su sabiduría, bondad y poder. En suma, la «Santísima Virgen constituye la cuarta persona por orden de dignidad, después de las tres personas divinas» (Salmerón).

C) Práctica del amor a María

La manera más perfecta y el modo más acabado de manifestar nuestro amor a María es practicando con la máxima intensidad posible la llamada *piedad filial mariana*, que vamos a describir a continuación [10].

210. 1. **La piedad filial mariana.** Nuestra piedad para con la Virgen María ha de ser una como prolongación de nuestro amor a Dios y ha de tener, ante todo, un carácter *filial*. Es cosa clara si tenemos en cuenta que el cristiano ha de ser por gracia lo que Cristo es por naturaleza: Hijo de Dios e hijo de María. La santa Iglesia nos invita a ello en su Código fundamental: «Deben todos los fieles honrar *con filial devoción* a la Santísima Virgen María» (cn.1276).

211. 2. **Noción.** La piedad filial mariana consiste fundamentalmente:

a) En la *imitación* de la piedad filial de Jesucristo, tratando a María como la trataba El.

b) En la *participación* de su piedad filial, amando a María con el corazón de Cristo viviente en nosotros por la gracia, o sea, «como una nueva vivencia personal nuestra de ese amor de Jesús a su Madre, como una floración de amor de su corazón en el nuestro».

212. 3. **Fundamentos.** La piedad filial mariana tiene muy sólidos fundamentos teológicos. Los principales son tres:

a) La maternidad divina y la espiritual de María. La Virgen es *realmente* Madre de Cristo y Madre nuestra.

b) Nuestra incorporación a Cristo por la gracia y como miembros de su Cuerpo místico. Formamos con El el *Cristo total*.

c) La obligación de imitar a Jesucristo, hijo de María. Luego hemos de tener para con ella sus mismos sentimientos filiales.

213. 4. **Práctica.** La práctica de la piedad filial mariana tiene dos aspectos: negativo y positivo, que vamos a examinar por separado.

a) Aspecto negativo

El aspecto negativo se reduce a la lucha contra el *pecado* y contra la *tentación* con la ayuda maternal de María.

a) LUCHA CONTRA EL PECADO. Para vivir la piedad filial mariana, lo primero que hace falta es evitar el pecado, sobre todo el

[10] Cf. CUEVA, o.c., p.2.ª sec.2 c.3 p.223-251, cuya magnífica doctrina resumimos aquí.

mortal, que destruye la filiación mariana al expulsar la gracia del alma. El pecador en pecado mortal ha dejado de ser *hijo de María* —le falta el fundamento mismo de nuestra filiación mariana, que es nuestra incorporación a Cristo por la gracia—, aunque puede y debe recurrir a ella en su condición de Abogada y Refugio de pecadores. Al recuperar la gracia, volverá *ipso facto* a ser hijo de María.

Para evitar el pecado, la táctica infalible es lanzarse a la lucha *María Duce*, con María por Capitana. Ella aplastó la cabeza de la serpiente infernal y comunica esta victoria a todos los hijos que la invocan.

b) LUCHA CONTRA LA TENTACIÓN. La tentación es la antesala del pecado. Es una incitación al mal. Las hay extremadamente peligrosas.

Pero con María la victoria es infalible. Escribe San Alfonso de Ligorio:

«Si todos los hombres amasen a esta benignísima y amabilísima Señora y recurriesen siempre y prontamente a ella en las tentaciones, ¿quién sucumbiría o quién se perdería? Cae y se pierde quien no recurre a María» [11].

Su intervención es más patente en los combates de la pureza. Su dulce nombre exhala aromas de inocencia; su sola invocación, siempre que sea confiada, pone en fuga al enemigo. «¿Invocaste a María?», solía preguntar San Alfonso de Ligorio a los que dudaban si habían consentido o no en las sugestiones del enemigo. La contestación afirmativa era para el Santo indicio seguro de no haber sucumbido.

b) Aspecto positivo

La vida cristiana exige continuo desarrollo y crecimiento. No basta evitar el pecado: es preciso llegar a «varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» (Eph. 4,13). María ha de tener parte especialísima en nuestro proceso de *cristificación*.

Para ello es preciso: *conocer* a María, *amarla*, *confiar en* ella, *imitarla* y vivir en íntima *unión* con ella.

a) CONOCER A MARÍA. Nadie puede amar lo que no conoce y poco se ama cuando se conoce poco. Es preciso estudiar a María lo más a fondo posible y en todos sus aspectos: su *vida*, sus *virtudes* admirables, sus *títulos* y *grandezas*, el papel que desempeña en nuestra salvación y santificación, etc., etc. Pero ha de ser un estudio orientado a la práctica, lleno de piedad y de amor.

b) AMARLA con el más tierno y filial de los amores. Es nuestra Madre extremadamente amable: *Mater amabilis*, y quiere que le consagremos por entero nuestro pobre corazón. A imitación del amor con que la ama Jesús, nuestro amor a María no ha de ser uti-

---

11 SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Las glorias de María* p.1.ª c.2 § 2. Puede verse en *Obras de San Alfonso M. de Ligorio* (BAC, Madrid 1952) t.1 p.571-72.

litarista sino desinteresado y generoso, atento únicamente a complacerla aunque sea a costa de nuestro bienestar personal. Ha de manifestarse en la contemplación de las grandezas y glorias de María y en el deseo ferviente de que sea conocida y amada de todos, procurándolo por la oración y el celo marianos.

Para conseguir este exquisito amor filial compuso San Anselmo esta hermosa oración indulgenciada por la Iglesia:

«Ruégote, buen Jesús, por el amor que tienes a tu Madre, me concedas amarla de veras, como de veras la amas tú y quieres que sea amada».

Este amor a María ha de manifestarse en la práctica de las devociones marianas que nos inspiren mayor devoción, se acomoden mejor a las obligaciones de nuestro estado y exciten más nuestra piedad filial hacia Ella. Las principales son:

1) EL SANTÍSIMO ROSARIO, devoción mariana por excelencia, la preferida por su Corazón Inmaculado, como ha manifestado ella misma repetidas veces, sobre todo en Lourdes y Fátima. Ni un solo día de nuestra vida hemos de omitir la recitación del santo rosario, al menos de una de sus tres partes. Es una de las señales más grandes de predestinación que puede presentar un alma.

2) LOS CINCO PRIMEROS SÁBADOS, a cuya piadosa práctica tiene vinculada la Virgen de Fátima la promesa de asistirnos a la hora de la muerte con las gracias necesarias para la salvación.

3) LAS TRES AVEMARÍAS, de eficacia tantas veces comprobada.

4) EL ANGELUS, la *Salve Regina*, el *Sub tuum praesidium*, el *O Domina mea*, el *Acordaos*, de San Bernardo y, sobre todo, el *Magnificat*, con que alabó al Señor la misma Inmaculada Virgen.

5) EL OFICIO PARVO de la Virgen, verdadero breviario mariano de sublime belleza.

6) ESCAPULARIOS Y MEDALLAS, sobre todo los más venerables y extendidos por el mundo entero, o sea, el *Escapulario del Carmen* y la *Medalla Milagrosa*.

c) CONFIANZA FILIAL. Nunca será demasiada nuestra confianza filial en María. Hemos de acudir a ella en todas las necesidades de alma y cuerpo, con la más firme confianza de ser oídos si conviene para la gloria de Dios y bien nuestro. He aquí las principales razones en que hemos de apoyar nuestra confianza omnímoda en María, su extensión universal y características fundamentales:

1. Porque es nuestra Madre dulcísima, que *conoce*, *puede* y *quiere* remediar nuestras necesidades:

a) *Las conoce*, viéndolas reflejadas en la esencia divina que contempla sin cesar.

b) *Puede remediarlas*, puesto que tiene a su disposición la omnipotencia misma de Dios.

c) *Quiere remediarlas*, porque es Reina de Amor y Madre de Misericordia.

2. Nuestra confianza debe extenderse al *pasado*, al *presente* y al *futuro*.

a) *Al pasado:* mal cometido, bien descuidado, etc. Si estamos de verdad arrepentidos, ella encontrará la manera de saldar nuestras deudas.
b) *Al presente:* tentaciones, dificultades, peligros... Ella nos defenderá.
c) *Al futuro:* principalmente nuestra santificación y la perseverancia final.

3. Nuestra confianza ha de ser *plena, inquebrantable, continua* y *filial:*

a) *Plena:* esperándolo *todo* de María, sean cuales fueren las circunstancias.
b) *Inquebrantable:* esperando en ella contra toda esperanza.
c) *Continua:* porque continuas son también nuestras necesidades.
d) *Filial:* el niño acude instintivamente a refugiarse en el regazo de su madre.

d) IMITARLA. El fin primordial del culto mariano es agradar a la Santísima Virgen asemejándose a ella. Hemos de imitarla lo más perfectamente posible en sus *virtudes* y en su *vida:*

a) *En sus virtudes*, principalmente en su *fe* vivísima, en su *esperanza* sin límites, en su *caridad* ardiente. María es la única criatura humana que ha cumplido plenamente el gran precepto de amar a Dios «con toda el alma, con todo el corazón y con todas las fuerzas».

b) *En su vida*, procurando tener sus mismos sentimientos en el trabajo de cada día, en la vida oscura y retirada, en la total conformidad con la voluntad de Dios.

En la práctica, podemos preguntarnos antes de realizar cualquier acción: ¿Cómo hizo esto la Virgen María? ¿Cómo lo haría ahora en mi lugar?

e) VIVIR EN ÍNTIMA UNIÓN CON ELLA. La imitación de María admite grados. La cumbre de todos ellos es la *unión íntima* con María hasta llegar de algún modo a identificarse con ella y poder exclamar a semejanza de San Pablo: «Ya no soy yo quien vivo, sino María en mí». Este es, por otra parte, el camino más corto y seguro para lograr la plena y total identificación con Jesucristo, en la que consiste la santidad.

Para ello hemos de aspirar a una triple unión:

a) *De espíritu:* haciendo que el pensamiento de María penetre en toda nuestra vida: oración, actividades, descanso, etc.
b) *De corazón:* haciéndolo todo por amor a María con el fin de amar mejor a Jesús. Es la práctica del amor *afectivo*.
c) *De voluntad:* no teniendo otro querer ni no querer que los de María, para gloria de Cristo. Es el amor *efectivo*.

En la práctica hemos de acudir a ella antes, durante y después de nuestras acciones:

a) *Antes*, para preguntarle qué debe hacerse o cómo debemos conducirnos.

b) *Durante la obra*, para hacerla en unión con María para gloria de Dios.

c) *Después*, para depositar lo realizado en sus manos maternales.

Todas estas prácticas, que a primera vista parecen complicadas y artificiosas, resultan en la práctica extraordinariamente fáciles y sencillas cuando se ama de veras a María. Son exigencias naturales y espontáneas del corazón filialmente enamorado de María, que brotan del alma con exquisita suavidad y dulzura, dejándola llena de paz, de ventura y felicidad.

Escolio: El amor al patriarca San José.

214. Por su especial afinidad con la Santísima Virgen María, y, a través de ella, con las tres divinas personas, vamos a decir aquí unas palabras sobre el amor al patriarca San José.

Toda la teología de San José puede resumirse en estos dos principios fundamentales:

a) San José es el esposo de María.
b) San José es el padre nutricio de Jesús.

Estas dos verdades augustas elevan a San José a una altura y dignidad sublimes. Muchos y graves teólogos no vacilan en decir que San José pertenece de algún modo al *orden hipostático*, en cuanto que su persona era necesaria—en el plan de la presente economía de la encarnación—para salvaguardar el honor de María y la seguridad del divino Niño de Belén [1].

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que San José ocupa un lugar aparte y por encima de todos los demás santos del cielo. Todos los teólogos están de acuerdo en que debe tributársele un culto especial, llamado de *protodulía*, o sea, el primero de todos entre el culto debido a los santos.

Es imposible separar el amor a María del amor a San José. Aquí podría invocarse muy bien, en su sentido literal, aquella frase del Señor en el Evangelio: «Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» (Mt. 19,6). Y remontándonos más arriba, en la sublime dignidad de San José como padre nutricio de Jesús, podemos ver reflejada la majestad y el amor infinito del Eterno Padre, que ha querido comunicar a San José, en cierto sentido, un resplandor de su propia paternidad divina. San José fué ante los ojos de Jesús el representante en la tierra, el lugarteniente de Dios Padre: representaba su autoridad y majestad, su santidad, su providencia y sabiduría, su poder y su vida y, sobre todo, su amor. Y Jesús, viendo y amando a su Eterno Padre en San José, es el primer modelo y la fuente de nuestra devoción a este gran santo [2].

---

[1] «Esta doctrina—dice el P. Garrigou-Lagrange—es afirmada, cada vez con mayor claridad, por San Bernardo, San Bernardino de Sena, el dominico Isidoro de Isolanis, Suárez y por muchísimos autores modernos». GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador* (Buenos Aires 1947) p.294-295. Cf. LLAMERA, *Teología de San José* (BAC, Madrid 1953) p.1.ª c.3, donde se expone largamente esta cuestión y su verdadero alcance.

[2] Cf. SAUVÉ, *El Corazón de Jesús* (Barcelona 1915) t.2 elev.20.

Como es sabido, Santa Teresa de Jesús profesaba una tierna y ardiente devoción al patriarca San José:

«No me acuerdo hasta ahora—escribe en su *Vida*—haberle suplicado cosa que la haya dejado de hacer. Es cosa que espanta las grandes mercedes que me ha hecho Dios por medio de este bienaventurado Santo, de los peligros que me ha librado, así de cuerpo como de alma; que a otros santos parece les dió el Señor gracia para socorrer en una necesidad; a este glorioso Santo tengo experiencia que socorre en todas» [3].

Si amamos a Jesús y a María, es preciso que amemos también tiernamente a San José: que pensemos en él, le invoquemos con fervor, le imitemos en el amor a Jesús y a María. Jesús, María y José forman como la trinidad de la tierra, son el centro de todas las cosas a los ojos de la Trinidad del cielo y deben ser, también para nosotros, el centro de nuestra admiración y de nuestro amor [4].

SECCION 2.ª

Lo negativo en el amor a Dios

215. Examinado ya, siquiera sea tan someramente, el aspecto *positivo* de nuestra caridad para con Dios, o sea, lo que debemos hacer para manifestarle nuestro amor, vamos a ver ahora el aspecto *negativo*, o sea, lo que debemos evitar a toda costa para mantenernos en su divino amor. Con ello, dicho está que nos referimos a los *pecados* opuestos a la caridad para con Dios.

En realidad—como advierte muy bien el P. Janvier [1]—, todo sentimiento, todo acto en desacuerdo con la moral natural o evangélica se opone a la caridad, que se extingue o pierde la vivacidad de su fuego sagrado en contacto con las formas variadas del mal. Sin embargo, hay disposiciones interiores y obras exteriores que la contrarían de una manera inmediata, mientras que otras no la hieren sino indirectamente y por contragolpe.

Por de pronto hay que tener en cuenta los pecados de *omisión* contra el precepto afirmativo del amor, que pueden ser muy graves. Pero aquí vamos a examinar únicamente los de *comisión*, o sea, los relativos a *actos* que se oponen directa o indirectamente a la caridad para con Dios.

Los principales actos que se oponen directamente al amor que debemos a Dios son dos: el *odio*, opuesto al acto principal de la caridad, que es el amor; y la *acedia*, que se opone al gozo que debe nacer en nuestra alma ante la consideración del bien divino. A ellos

---

[3] SANTA TERESA, *Vida* c.6 n.6.
[4] Cf. SAUVÉ, l.c.
[1] Cf. *La charité* t.3 (París 1916) p.5.

puede añadirse el *amor desordenado a las criaturas*, que es muy injurioso para Dios. De donde tres artículos:

1.º El odio a Dios.
2.º La acedia o disgusto de las cosas espirituales.
3.º El amor desordenado a las criaturas.

ARTICULO I

EL ODIO A DIOS

Vamos a exponer brevemente su *noción*, *gravedad* y *clases*. A continuación ampliaremos esta materia en su proyección práctica.

216. 1. **Noción.** La palabra *odio* viene, según algunos, del término griego ὀδύσσομαι, que significa tener aversión contra alguno, enfadarse, irritarse. Significa cierta aversión o contrariedad que molesta e irrita; por eso tiene el odio cierto parentesco con la ira.

Cualquiera que sea su etimología, el odio es algo que contraría al amor de amistad; aunque a veces se toma en sentido más amplio, identificándolo con cualquier forma de aversión e incluso de simple antipatía. Puede definirse, con Santo Tomás, *la disonancia del apetito respecto a aquello que se aprehende como repugnante o nocivo* [2].

217. 2. **Gravedad.** El odio, en general, es el peor enemigo de la caridad, que es el amor por excelencia. En cuanto opuesto directamente a ella, es un pecado gravísimo, incluso cuando se dirige contra el prójimo. Cuando se refiere a Dios, el odio es el primero y el mayor de los pecados que se pueden cometer, porque la gravedad de una culpa se mide por el grado de *aversión a Dios*, que adquiere su máximo exponente en el pecado de odio. En los demás pecados esa aversión a Dios se da de una manera *indirecta* —conculcando las *leyes divinas*—, mientras que en el de odio a Dios se da de una manera directa y *per se* [3]. Por eso el odio a Dios es también el mayor de los pecados contra el Espíritu Santo que se pueden cometer, si bien no se le enumera entre las especies de esos pecados porque se le encuentra en todas ellas, como un género que las abarca todas [4].

218. 3. **Clases.** Nótese, sin embargo, que hay dos clases de odio: el de *enemistad* y el de *abominación*, que se oponen, respectivamente, al amor de benevolencia y al de concupiscencia.

a) EL ODIO DE ENEMISTAD, llamado también de malevolencia o malquerencia, es el que considera a una persona como mala *en sí misma* o le desea algún mal. Se opone directamente al amor de *benevolencia* y de *amistad*, y cuando recae sobre Dios, es un pecado

---

2 I-II 29,1.
3 Cf. II-II 34,2.
4 Ibid., ad 1.

gravísimo y satánico—el mayor de todos los posibles—, que destruye totalmente la caridad al oponerse de una manera directa e inmediata a la infinita bondad de Dios en sí misma considerada.

b) EL ODIO DE ABOMINACIÓN, llamado también de aversión, es el que rechaza a una persona, no por sus malas cualidades, sino porque resulta nociva para nosotros (v.gr., el ladrón abomina a la policía). Se opone directamente al amor de *concupiscencia*, y cuando recae sobre Dios (v.gr., por los castigos que nos inflige o con que nos amenaza), constituye también un pecado gravísimo, aunque no tanto como el anterior, que recaía directamente sobre su propia infinita bondad.

Hay que notar, además, que del odio a Dios pueden proceder muchas blasfemias, execraciones, maldiciones, sacrilegios, persecuciones a la Iglesia o a los buenos, etc.; en cuyo caso todos estos pecados, además de su propia malicia específica contra tal o cual virtud, adquieren la satánica del odio contra Dios.

4. **Exposición práctica.** Vamos a recoger aquí un fragmento de una magnífica conferencia del P. Janvier en Nuestra Señora de París sobre este gravísimo pecado del odio a Dios, que, por desgracia, es más frecuente de lo que se cree. Para mayor claridad, dividimos la cita en pequeños parrafitos con su título correspondiente [5].

219. 1. **Posibilidad del odio a Dios.** Pero ¿es posible odiar a Dios? Ciertamente que sí. Si fuera preciso, hechos innumerables nos probarían que la criatura es capaz de llevar a este extremo la perversidad. Hemos conocido—todas las generaciones los han conocido—hombres que no experimentan hacia Dios más que un sentimiento feroz, que entran en crisis de rabia con sólo pronunciar su nombre ante ellos. El rumor de las blasfemias ha llenado el universo de espanto y de escándalo; los pueblos menos creyentes tiemblan al pensar que han podido concebir en su seno a semejantes impíos; los espíritus más escépticos huyen de ellos como de seres malditos.

220. 2. **Explicación.** Este fenómeno espantoso existe por consiguiente. Existe, y podemos explicar su nacimiento después de haberlo comprobado. He aquí la explicación:

Si Dios se nos apareciera en toda su claridad, tal como es; si la luz de la gloria, que permite a los elegidos contemplar cara a cara la divina esencia, hiciera de pronto su aparición en el mundo; si, en una palabra, viéramos a Dios en la majestad de su naturaleza y de sus personas, en el esplendor de sus perfecciones y de su belleza, todos, sin excepción y sin reserva, caeríamos en los éxtasis de un amor que sería superior a nuestras fuerzas y escaparía a nuestro control. «Es imposible—dice Santo Tomás—que odie a Dios cualquiera que le vea por esencia» [6].

Pero nosotros no vemos a Dios en sí mismo; le conocemos únicamente por sus obras y por los efectos de su poder. Entre sus obras, algunas contrarían y se oponen a una voluntad desordenada. Fácilmente la conciencia perversa maldice a la ley y al legislador que le prohiben seguir sus inclina-

---

[5] Cf. P. JANVIER, *La charité* t.3 (París 1916) p.15-23.
[6] II-II 24,1.

ciones desordenadas; el corazón licencioso se rebela contra la autoridad que condena la licencia; el alma injusta rechaza al que condena la injusticia; el ser exasperado por el sufrimiento no soporta a la Providencia, que lo permite, y la criatura culpable lanza su anatema contra el sancionador que le amenaza y castiga. Así se establece y afirma entre el hombre y Dios esta «contrariedad», esta «repugnancia», de la que dice Bossuet que es el principio del odio. Del odio a Dios considerado como legislador, como juez, como sancionador, como dueño, se pasa al odio a Dios considerado en sí mismo y en su augusta personalidad [7].

A veces aparece con tales caracteres de violencia y encarnizamiento, que se diría que toma su medida de la grandeza del objeto.

221. 3. **Gravedad y malicia.** Este sentimiento es el más criminal que se puede imaginar:

a) Porque la gravedad del mal se mide por la depravación de la voluntad que lo comete; pero el odio a Dios es para la voluntad la depravación suprema. Odiar, en efecto, lo que es bueno en cualquier grado es un desorden; odiar lo que es la bondad misma, la bondad sin mezcla ni límites, la bondad por esencia, la bondad a la que no falta ninguna perfección ni matiz de perfección, la bondad que es la fuente única y primera de toda vida, de toda inteligencia, de toda calidad, de toda grandeza, de toda felicidad, ¿no es, acaso, el peor de todos los crímenes? «El odio del Sumo Bien es crimen gravísimo» [8]. Pero Dios, en todo cuanto es, en todo cuanto dice, en todo cuanto hace, es infinitamente bueno. Es infinitamente bueno cuando difunde la verdad y confunde la mentira; infinitamente bueno cuando recomienda la virtud y condena el vicio; infinitamente bueno cuando nos concede asiento en el banquete de su gozo y cuando nos asocia a las pruebas y dolores de su Hijo; infinitamente bueno cuando perdona y cuando castiga; infinitamente bueno cuando conserva nuestros bienes o nuestros amigos y cuando nos los arrebata para devolvérnoslos; infinitamente bueno cuando prolonga nuestros años y cuando los abrevia a fin de eternizar su duración; infinitamente bueno en sí mismo, infinitamente bueno en todas partes, siempre, con relación a todos. El, y sólo El, merece que se le llame el soberano Bien». ¡Qué bueno es el Dios de Israel para los rectos de corazón!» (Ps. 72,1). O no existe, o es la esencia misma de la bondad. Nada hay en El que sea odioso. No se le puede odiar sin odiar lo que permanece amable y amable hasta el infinito; sin caer, por consiguiente, en el más espantoso desorden.

b) En segundo lugar, un acto es culpable en la medida en que es maligno. El odio a Dios es el más maligno de todos los odios, porque entraña la ruptura con Dios.

Todo pecado mortal supone también una ruptura con Dios, puesto que los teólogos lo definen como el apartamiento voluntario de Dios: «La razón de la culpa consiste en el voluntario apartamiento de Dios», dice Santo Tomás [9]. Pero en los otros pecados no se aparta uno primaria ni directamente de Dios, sino indirectamente, por vía de consecuencia. El hombre dado a la lujuria, a la ambición, a la avaricia, sería feliz satisfaciendo su pasión sin ha-

---

[7] Todo pecado mortal entraña un cierto odio a Dios, del cual nos separa. Pero este odio no añade malicia especial al pecado, que lo encierra implícitamente. El odio a Dios es un crimen de orden particular cuando recae directamente sobre el mismo Dios, o sea, cuando le torna horror porque nos prohibe el mal y lo castiga. Es, pues, Dios, considerado como legislador y castigador, contra quien se dirige el odio; después, por vía de consecuencia, se levanta contra Dios en sí mismo considerado. Es preciso insistir sobre este punto, a saber, que el odio se dirige contra Dios no solamente en su calidad de legislador, de juez y de castigador, sino, finalmente, contra su persona y su bondad infinita. El odio a Dios es el odio al soberano Bien. Nada más monstruoso. *(Nota del P. Janvier.)*

[8] CARDENAL CAYETANO, *Summula peccatorum*, comentario a la palabra odio.

[9] II-II 34,2.

cerse enemigo de Dios. Su apartamiento de Dios no proviene de una repugnancia que experimente hacia Dios, sino de su amor excesivo y desordenado al placer, a la gloria, al dinero. Ese apartamiento es la consecuencia inevitable y, en cierto sentido, la propiedad antipática y desagradable de su falta; mientras que, en el odio a Dios, la voluntad recae ante todo y directamente sobre Dios para rechazarle y romper deliberadamente los lazos que le ligan a El. «La voluntaria aversión a Dios va entrañada de suyo en el odio a Dios, y como por participación e indirectamente en los demás pecados» [10]. Lo mismo que el amor es esencialmente la unión con aquello que el corazón ama, así el odio es esencialmente la ruptura del corazón con lo que el corazón odia: «Así como la voluntad de suyo se adhiere a lo que ama, así de suyo rehuye lo que odia», dice todavía Santo Tomás [11].

¡Qué ruptura la que tiende, para llegar a ser radical y absoluta, al aniquilamiento de Dios! Según San Juan, «el hombre que odia a su hermano es un homicida» (1 Io. 3,15). Es lícito añadir: el hombre que odia a Dios es un deicida. Lo es por sus disposiciones, por la voluntad que le inspira perseguir a Dios, herirle todo lo que puede. ¡Ah!, si, por un imposible, Dios cayera en manos de sus enemigos, si su naturaleza y su personalidad no le hicieran impasible, eterno, y no le pusieran al abrigo de sus furores, hace mucho tiempo que el odio le hubiera inmolado sobre sus altares abominables. Cuando en su delirio dice el impío: «No hay Dios», expresa menos su convicción que sus deseos. En su boca esas palabras significan: «No quiero que Dios exista, no quiero que brille en adelante el astro que ilumina a los mundos». ¡Qué abismo! Si un solo instante, en efecto, Dios dejara de existir, inmediatamente el universo retornaría a la nada; porque nuestra vida, nuestra acción, nuestro ser están colgados y suspendidos de la vida, de la acción y del ser de Dios; de suerte que, hiriendo mortalmente a Dios, se heriría de muerte a la Creación entera, que se desvanecería como una sombra. ¿Hay algún desorden que ofenda en mayor escala al bien, a la ley, a la moral?

No me digáis que esta rabia infernal es vana, que sus dardos acerados se pierden en el vacío sin alcanzar jamás a Dios. La gravedad de un mal no se juzga solamente por sus efectos, sino también por la intención secreta que le inspira. «A veces—dice San Gregorio—es más grave amar el pecado que cometerlo, más criminal odiar la justicia que dejarla de cumplir» [12]. Y el Señor dice abiertamente: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt. 5,28).

En virtud de este mismo principio, cualquiera que aspire al aniquilamiento de Dios, en su alma y en su conciencia es un deicida.

Por lo demás, no vayáis a creer que este odio a Dios no alcanza alguna victoria. Sus iras se estrellan a los pies del Rey inmortal de los siglos, pero no estallan sin hacer daño a algo que toca a Dios y le es muy caro. El templo, los discípulos, los apóstoles, los amigos de Dios están expuestos a mil violencias de parte de los que odian a Dios. El odio, exasperado por la imposibilidad en que se encuentra de romper el cetro de Dios, se venga en los monumentos, en las personas que recuerdan el nombre, la gloria y la bondad de Dios. De ahí esas persecuciones encarnizadas y continuas que ensangrientan todas las páginas de la historia, que acumulan ruinas, que condenan a las fieras, a la tortura, al martirio, a la muerte, a los más fieles servidores de la Divinidad. Lo repetimos justamente: la guerra a los servidores de Dios es la guerra contra Dios.

Un orador que afectaba una sabiduría olímpica y que, en realidad, se gloriaba de sus gritos estentóreos, tuvo la osadía de decir que el odio es

[10] Ibid., ibid.
[11] Ibid., ibid.
[12] San Gregorio, *Morales* 25 c.11 ad 1.

creador. No conozco una expresión más insensata. El odio no crea nada; no aspira más que a destruir, no hace más que destruir; su historia se confunde con la de las muertes y las ruinas, no deja tras de sí más que escombros y sepulturas. El odio a Dios, el más implacable de todos los odios, en la impotencia en que se encuentra de aniquilar a Dios o toda la obra de Dios, se venga al menos intentando descargar golpes irreparables a lo que hay en esta obra de más sublime. No os extrañe, después de esto, que la religión coloque este crimen fuera de las otras perversidades, considerándole como un crimen aparte, que no tiene igual: «El odio a Dios es el más grave de todos los pecados» [13]. No os extrañéis, además, que le declare el más irremisible de todos.

222. 4. Es pecado contra el Espíritu Santo. El Salvador, discutiendo un día con los fariseos, pronunció estas palabras: «Todo pecado y blasfemia les será perdonada a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu Santo no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre, será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo, no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero» (Mt. 12,31-32). Este discurso es terrible; puede que no haya en las santas Escrituras—dice San Agustín—un texto más difícil de explicar [14].

Se pregunta uno, en primer lugar, si no está condenado por anticipado y sin remedio el que ha caído en el pecado que Nuestro Señor califica de pecado contra el Espíritu Santo.

No, ciertamente; no está fatalmente condenado. Pero es de tal manera culpable, que sería menester una especie de milagro de la misericordia para arrancarle de su degradación y rehabilitarle. Pero, entre los pecados contra el Espíritu Santo, el odio a Dios es el más burdo y grosero, el que ofende por encima de todos a la bondad eterna: «El odio a Dios es en grado máximo pecado contra el Espíritu Santo» [15]. El hombre que ama a Dios se eleva a la cumbre de la vida moral y religiosa; viene a hacerse hijo del Padre celestial y heredero de la bienaventuranza eterna. El hombre que odia a Dios cae, por el contrario, en una tal corrupción, lleva en su frente una señal tan clara de reprobación, que desciende por una rápida pendiente, si la fuerza de la Bondad infinita no le detiene, hacia el fuego, el furor y la desesperación del infierno, que es la patria del odio».

ARTICULO 2

LA ACEDIA O DISGUSTO DE LAS COSAS ESPIRITUALES

223. El segundo vicio o pecado que se opone al amor que debemos a Dios es la *acedia*, o sea, *una especie de pereza, de tedio o disgusto de las cosas espirituales;* no por el trabajo y esfuerzo que supone su adquisición o práctica—porque entonces no se distinguiría de los pecados de la carne, con los que se rehuye el dolor y se busca el deleite corporal—, sino porque se consideran las cosas que se refieren a Dios como cosa triste, sombría y melancólica.

Santo Tomás dedica a la *acedia* una cuestión entera dividida

---

13 II-II 34,2

14 SAN AGUSTÍN, *Serm.* 71,10.

15 II-II 34,2 ad 1

en cuatro artículos [1]. En ellos se pregunta si la acedia es *pecado*, si es vicio *especial*, si es pecado *mortal* y si es vicio *capital*.

No conocemos ningún comentario a estas cuestiones que se pueda comparar con el del insigne P. Janvier, a quien acabamos de citar. Estamos seguros de que nuestros lectores—la mayoría de los cuales no tienen a mano ni les sería fácil encontrar esa magnífica exposición—nos agradecerán vivamente el placer espiritual que les vamos a proporcionar ofreciéndoles a continuación el texto íntegro de la misma [2].

El disgusto de las cosas divinas

224. Los solitarios de los primeros siglos, los monjes medievales y los de todos los tiempos han estado sujetos a una tentación que enfriaba su piedad, cuando no les arrojaba fuera de su santa vocación. A continuación de sus vigilias, de sus salmodias, ayunos y trabajos, cuando el sol se volvía deprimente y abrumador, se sentían embargados por una languidez tal que, si no se sobreponían a ella, quebrantaba los resortes de su actividad y dejaba su voluntad sin energías. Entonces el servicio de Dios perdía para ellos sus encantos: la oración, la alabanza, la adoración, ya no les enardecían; la belleza de su estado palidecía ante sus ojos; caían en la desolación y, más de una vez, después de haber echado una mirada hacia atrás, volvían a la agitación y tumulto del mundo.

Los maestros de la vida espiritual: San Agustín, San Gregorio Magno, Casiano, Hugo de San Víctor, San Bernardo, Santo Tomás—para no citar más que algunos—, consideraban este mal sutil como extremadamente perjudicial, como contrario al gozo de la caridad, como soberanamente injurioso a Dios. Suplicaban a sus discípulos que resistieran enérgicamente a este demonio de la tristeza, a quien apellidaban «el demonio del mediodía». Les conjuraban a buscar su felicidad en la intimidad del Padre celestial y en la abundancia de las cosas divinas. «Alegraos en la fe—les gritaba San Agustín—, regocijaos en la esperanza, en el amor sobrenatural, en la práctica de la misericordia, de la hospitalidad, de la castidad. He aquí los verdaderos bienes, los verdaderos tesoros del hombre interior, las perlas que enriquecen, no nuestras bolsas, sino nuestra conciencia. Esforzaos cuidadosamente en alcanzar esta fortuna que ningún naufragio os podrá arrebatar... Poned vuestras delicias en el Señor y no en las cosas del siglo: *Delectare in Domino, non in saeculo*» [1].

Estos grandes doctores, para despertar a las almas adormecidas por esta fatal tristeza, declaraban que no puede renunciarse a los goces de la caridad sin destruir la caridad misma, sin pecar mortalmente contra el precepto que nos manda amar a Dios y expansionarnos en El.

Esta fea disposición a la melancolía es causa en nuestro tiempo de muchas caídas y viene a ser muy pronto una falta positiva y, para los que se abandonan a ella, el principio de innumerables miserias. Señalar por qué caminos nos conduce a los últimos extremos, denunciar el principio de donde emana, es el mejor medio, me parece, de combatirla victoriosamente.

225. 1. **El nombre.** Es difícil encontrar un nombre suficientemente expresivo para designar este vicio del que venimos hablando. Los elementos

[1] Cf. II-II 35,1-4.

[2] Cf. P. JANVIER, *La charité* (París 1916) t.3 p.31-50. La división en párrafos titulados es nuestra. *(Nota del autor.)*

[1] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 21,8-9.

de que se compone son tan múltiples, que nadie ha logrado todavía encontrar la fórmula abreviada que los contenga todos. Algunos hablan de *pereza*, como nuestros catecismos; otros, de *disgusto* o *desaliento;* otros emplean la palabra *tristeza;* otros, *aspereza* o *acritud*. La teología se sirve de un substantivo latino que no tiene equivalente en nuestra lengua: *acedia*, para designar el mal que nos arrebata la alegría de la caridad y la caridad misma. En realidad, el pecado del que hablamos encierra o supone una languidez que se puede denominar *pereza* o *desaliento;* una especie de repugnancia por las cosas divinas que se puede calificar de *disgusto;* una amargura que se confunde fácilmente con la *acritud* y la *tristeza*. Santo Tomás, reuniendo estas diferentes nociones, escribe en substancia: «Este mal lleva consigo una tristeza abrumadora, que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que no le quedan ganas de hacer nada. Presa de una inexorable desgana, cae en un entorpecimiento que le paraliza y le impide vacar al servicio de Dios» [2].

226. 2. Maldad. Esta tristeza, este disgusto, son malos en sí mismos cuando el alma se entrega a ellos con propósito deliberado, porque es una perversión del corazón y un desorden de la voluntad.

Que nos parezcan pesados los sacrificios impuestos por la práctica del bien; que los esfuerzos y las luchas inevitables que ha de soportar todo el que quiera servir a Dios nos resulten penosos y nos cansen; que nos lamentemos de las pruebas temporales como se queja uno del dolor y del destierro; que aspiremos a la liberación, a aquel estado mejor en el que nuestra santidad no nos reportará más que delicias, nada más natural, nada más legítimo. David no escapó a esta melancolía: «¡Ay de mí, que mi destierro se ha prolongado!» (Ps. 119,5). Agotado por sus combates contra la carne, San Pablo lanzó gritos de angustia (cf. Rom. 7,24); y el mismo Jesús pareció ceder a la tristeza cuando sintió la amargura del cáliz que le presentaba su Padre (cf. Mt. 26,38-39).

Pero que el pensar en Dios nos repugne, que nuestras relaciones, nuestra conversación, nuestra intimidad con El nos parezca una carga; que la idea de participar un día de su vida y eterna bienaventuranza nos llene de desolación y nos resulte insoportable, que nos entreguemos a este sentimiento sin resistencia, he ahí lo que es irracional, contrario a la caridad, injurioso para Dios. Es irracional, porque deplorar la misericordiosa predestinación que nos permite comunicar con el soberano Bien, tratarle como se trata al mal, ¿no es, acaso, ofender a la sabiduría? Es contrario a la caridad, que es inseparable del gozo y que pone su felicidad en sus relaciones con Dios. Y es injurioso para Dios, porque en este disgusto hay una suerte de desprecio, que representa un ultraje para El [3].

Suponiendo que este disgusto de las cosas divinas provenga únicamente de las dificultades que nos esforzamos, sin embargo, en superar, todavía es culpable si nos dejamos abatir por la prueba hasta el punto de renunciar totalmente al bien. Aun cuando tengamos verdaderas razones para estar tristes—dice Santo Tomás—, no podemos dejarnos a merced de nuestra pasión ni permitir que afloje las cuerdas de nuestra actividad o que nos hunda en el abatimiento paralizando las vibraciones de nuestra alma, ex-

---

[2] Cf. II-II 35,1.

[3] Cada virtud lleva consigo un gozo peculiar que experimenta ella misma al contacto con su objeto propio. La caridad encuentra su gozo en sus relaciones con Dios. No se le ofende directamente cuando experimentamos un enfriamiento por el bien en general, sino cuando *voluntaria y deliberadamente* nos disgustamos de Dios y de las cosas divinas.

Mientras este disgusto se circunscribe a la sensibilidad, sin ser acogido por la voluntad racional, no pasa de pecado venial. «Pero, cuando llega hasta la razón, consintiendo en la huida y horror del bien divino, prevaleciendo del todo la carne contra el espíritu, entonces es claro que la acedia es pecado mortal» (II-II 35,3). Es preciso, pues, distinguir entre la tristeza considerada *como pasión* y la tristeza considerada *como vicio*. *(Nota del P. Janvier.)*

tinguiendo nuestro celo por el reino de los cielos e impidiéndonos cumplir las obras exigidas por la Iglesia. El mismo arrepentimiento se hace desordenado cuando no está bien regulado. Es preciso llorar nuestras faltas: la penitencia que implica la repulsa dolorosa de un pasado criminal es una virtud. Pero, según San Pablo, este descontento agravaría nuestro estado en vez de mejorarlo si fuera excesivo y degenerara en abatimiento (cf. 2 Cor. 2,7).

El hombre invadido por el disgusto de las cosas divinas no conserva ya ninguna energía, retrocede ante el esfuerzo y tiene horror al sacrificio. Contesta a todas las exhortaciones: «La vida cristiana es demasiado dura, demasiado difícil; Dios está demasiado lejos, demasiado inaccesible; las criaturas débiles como yo no pueden elevarse a esos grandes pensamientos, a esta sobrenatural perfección, a este alto destino». Se hunde en el marasmo y, apoderándose la anemia de todas sus facultades, se abandona a sí mismo por una laxitud inexcusable.

227. 3. **Consecuencias fatales.** El hombre viene a ser entonces la presa de su mal y el juguete de sus codicias. El disgusto y la tristeza no pueden soportarse largo tiempo. Nadie—dice Aristóteles—puede prescindir completamente de la felicidad o bienestar. Instintivamente huímos de los objetos que nos repugnan; instintivamente buscamos distraernos, pidiendo a otras realidades el gozo del que estamos siempre sedientos. Se encadenan las faltas que tienen su origen en esta disposición y que son su consecuencia. He aquí las principales:

a) La desesperación. Llevado al máximo de intensidad, el disgusto de las cosas divinas desemboca en la *desesperación*, o sea, en ese estado lamentable del alma que renuncia a su fin último—su felicidad eterna—, y por una incomprensible locura y olvido increíble de sus intereses más sagrados, acepta de antemano su condenación eterna. ¿No habéis notado en esas horas de fatiga extrema, en esos momentos que a veces pesan sobre la vida, el corazón y la sensibilidad, que un demonio acecha vuestra conciencia para orientarla hacia una desconfianza sin límites? ¿No habéis oído al espíritu del mal murmurar ante vuestros oídos: «¿Para qué echar contra tu suerte? ¿No comprendes que eres y serás siempre un vencido, que una fatalidad te persigue y perseguirá siempre hasta el sepulcro, e incluso más allá, hasta la eternidad?»

¡Cuántos desventurados han escuchado esta pérfida voz, han seguido sus funestos consejos y se han internado por los negros senderos que conducen del pesimismo al suicidio! Es que apenas hay distancia del disgusto de Dios al disgusto de sí mismo. Es terriblemente elocuente la historia de Judas, que, casi sin transición, pasa de su sombrío humor a la desesperación y de la desesperación al suicidio. Es la actitud de tantos jóvenes que, habiendo apartado voluntariamente sus miradas del cielo, han tomado horror a las cosas de la tierra y buscado en la muerte un remedio a su incurable melancolía. ¡Pobres insensatos, que evitan un mal pasajero arrojándose en un mal irremediable!

b) La pusilanimidad. Cuando el amor a la vida se sobrepone a las sugestiones de la desesperación, el disgusto de las cosas divinas da origen a la *pusilanimidad*, que es un aminoramiento de la voluntad. El pusilánime se estremece ante cualquier esfuerzo, no da nada de lo que podría dar de sí. Mientras que el presuntuoso exagera sus fuerzas y cuenta demasiado con su genio y su virtud, el pusilánime peca por una desconfianza excesiva de sí mismo, desconoce el valor de los dones que ha recibido. Si se trata de moverse, dice temblando: «En el camino hay una fiera, un león en la pla-

zar (Prov. 26,13). Y continúa el sagrado texto: «Las puertas giran en sus quicios, el perezoso en su lecho. El perezoso mete la mano en el plato y se cansa aun para llevársela a la boca» (ibid., v.14-15).

¡Qué miseria! Teme toda resistencia, se siente desarmado ante cualquier obstáculo insignificante; prefiere enterrar su talento antes que condenarse al trabajo que le reportaría el céntuplo. Es fácil comprenderlo: esta pereza, esta negligencia, son directamente el fruto del disgusto y de la tristeza, donde el alma pierde su brío, su aliento para la acción, su deseo de desafiarlo todo para alcanzar las cosas divinas.

c) La torpeza e indolencia. El pusilánime pierde su aliento, se adormece en su indolencia. «Va mi alma encorvada por la tristeza; levántame tú según tu palabra», decía el profeta (Ps. 118,28). Un sopor espiritual se apodera del pusilánime, ligando todas sus facultades. Ya no escucha las órdenes de la ley, que le llama a la realidad mostrándole el daño a que le expone su peligroso sueño. Se pronuncia su nombre, se le sacude; el deber le estimula, la conciencia le amenaza. «He aquí que viene el esposo, salid a su encuentro» (Mt. 25,6). ¡Ay del que no camine ante él!—«Un instante, por favor, un minuto más»—. Y este instante, este minuto se prolonga, no tiene fin: el desventurado permanece hundido en su mortal letargo.

d) El rencor, la indignación. Si insistís, si le aguijoneáis, si le abrumáis con vuestros consejos, súplicas, exhortaciones y correcciones para salvarle, se levanta ante vosotros, su fisonomía refleja el rencor, la indignación; sus ojos están llenos de cólera y sobre sus labios crispados resuenan palabras amargas. ¿Por qué queréis sacarle de su quietud? Abandonadle a su suerte como se abandona él. «¿Creéis en la divinidad de Jesucristo?, preguntó a Voltaire moribundo el cura de San Sulpicio. —Por Dios le pido, señor cura, respondió Voltaire, que no me hable más de ese hombre; déjeme morir tranquilo»[4]. Incluso en esa hora trágica el filósofo no pedía más que una gracia: que se guardaran de perturbar la paz engañosa en la que quería ser sepultado. Ante estos seres es perjudicial insistir, porque su rencor se cambia en maldad, en una maldad que estalla en injurias contra los hombres y en blasfemias contra Dios. Afectando ironía y escepticismo, se muestran agresivos; sus dardos envenenados se dirigen contra Dios y contra sus semejantes...

Es un hecho cierto: el que se deja dominar por esta clase de tristeza, por este disgusto, acaba por maldecir las cosas divinas, cuyo valor no ha sabido apreciar, y por guardar rencor a cualquiera que se esfuerce en despertar en él su recuerdo y amor.

e) La divagación de la mente hacia las cosas ilícitas. Pero, como continúa ávido de felicidad, tanto para escapar a la obsesión de Dios y de los amigos de Dios como para aturdirse y distraerse pide al mundo las embriagueces de la imaginación, de la carne y de los sentidos: «divagación de la mente hacia lo ilícito», dice Santo Tomás. La pasión desenfrenada de gustar todos los frutos prohibidos: tal es el último efecto de esta indolencia y melancolía en la vida humana. El alma que ha renunciado a su noble vocación, no tiene ningún motivo para contenerse. Resuelta ya a no buscar los bienes eternos, quiere, al menos, asegurarse las compensaciones que le ofrece la tierra. Compensaciones despreciables, vanas e infames las más de las veces, pero compensaciones, al cabo, que la engañan y aturden. Así se la ve andar errante por el mundo, como esos perros hambrientos de que habla la Escritura, interrogando con malsana curiosidad a las criaturas todas,

---

[4] Cf. Condorcet, *Vida de Voltaire*.

buscando compañías perdidas y ambientes corrompidos, pidiendo al juego, a los espectáculos, a los salones licenciosos, un poco de felicidad.

¡Pobres degenerados! ¿Cómo calificar vuestra decadencia? En otro tiempo os alimentabais con el pan de los ángeles, os sentabais a la mesa del Padre celestial; hoy, como dice la *Imitación*, habéis descendido hasta encontrar vuestras delicias en el pasto de los puercos.

228. 4. **Es vicio capital.** Lo habréis adivinado ya. Este vicio, al que podéis dar el nombre que queráis, es un vicio capital. Tiene diversos grados y según ellos se puede contar el número y la gravedad de sus estragos en la vida cristiana. Pero, bajo cualquier color que trate de ocultarse, es altamente pernicioso. Consideradle siempre como enemigo mortal de la única virtud que salva: la caridad.

229. 5. **Causas principales.** No es suficiente describir este pecado para combatirlo eficazmente: es preciso señalar sus causas. ¿De dónde viene el disgusto de las cosas divinas?

1.º EN GENERAL, DEL APEGO DESORDENADO A LOS BIENES TEMPORALES. El hombre de dinero, el ambicioso, el que no vive más que de deseos y esperanzas terrenas, se encierra en el estrecho círculo de las realidades materiales tangibles e inmediatas. Lo que no exalta su orgullo o su codicia le deja indiferente. En las cosas celestiales no experimenta ninguna dulzura, las encuentra insípidas. Sufre, se disgusta, experimenta náuseas cuando se ve constreñido a escuchar la palabra evangélica, cuando las conveniencias sociales le obligan a tratar con almas que han lanzado más allá del tiempo el áncora de su esperanza y que, habiendo orientado sus amores hacia el otro mundo, le repiten las palabras que Jesús dirigió a la pobre samaritana: *¡Si conocieras el don de Dios!* (Io. 4,10). ¡Si supieses apreciar el frescor de las aguas que saltan hasta la vida eterna! Le desconciertan los acentos del profeta diciendo a todas las generaciones: *Gustad y ved cuán suave es el Señor* (Ps. 33,9).

2.º PRINCIPALMENTE DE LA SENSUALIDAD. El disgusto del reino de los cielos viene, sobre todo, de la sensualidad. Es un círculo vicioso: el amor a los placeres sensuales vuelve fastidiosas las cosas divinas, y, ya lo he explicado, el disgusto de las cosas divinas conduce a los placeres sensuales en los que uno aspira a hundirse.

¡Qué fácil es demostrar que la lujuria, en todas sus formas, tiende a inspirar el disgusto de Dios y de todo lo que se relaciona con El! El testimonio del pasado, nuestra experiencia personal y la razón se unen para proporcionar a esta tesis argumentos irrefutables.

a) *El testimonio del pasado.* ¿Evocaré el recuerdo de *David?* Desde que este rey, escogido y bendecido por Dios, cayó en los desórdenes de la carne, se sintió incapaz de pensar en otra cosa que en su pasión: «Se me echan encima mis iniquidades y no puedo levantar la vista» (Ps. 39,13).

¿Hablaré de *Salomón?* Apenas Salomón, antes piadoso y magnífico, se aficionó a las mujeres extranjeras, el culto de Yavé cedió en su corazón al culto de Astarté, la diosa de la voluptuosidad.

Las enseñanzas contenidas en la parábola del *hijo pródigo* no son menos nítidas ni menos positivas. Este jovenzuelo se encontraba a disgusto en la mansión de su padre, figura del reino de los cielos. El pan de su hogar le parecía demasiado duro; las fiestas de familia, demasiado aburridas. Dominado por el malhumor, no tuvo el coraje de vivir en esta atmósfera serena y tranquila. Tiene prisa de salir, de romper con las dulzuras y recuerdos de su infancia, de huir muy lejos. ¿A qué se debe este malestar, este senti-

miento morboso? ¿A qué ese desdén por su hogar? ¿Qué fatalidad le domina? El Evangelio ha respondido a esta cuestión. Este jovenzuelo se sentía atormentado por el demonio de la lujuria, estaba impaciente por disipar su herencia en excesos y libertinajes. No busquéis en otra parte el secreto de sus extravíos.

b) *Nuestra propia experiencia.* Nuestra experiencia propia, ¿no confirma, acaso, estas lecciones del pasado? ¿Acaso no sabemos que una afección extraviada perturba nuestras relaciones con Dios, arrebatándoles su suavidad? ¿No sabemos que las extravagancias del corazón, los desarreglos de la sensibilidad, nos impiden saborear ese placer sublime, siempre igual, siempre uniforme, que nace, no de la turbación del alma, sino de su paz; no de su enfermedad, sino de su salud; no de sus pasiones, sino del cumplimiento del deber; no del hervor inquieto de sus deseos, sino de la rectitud inmutable de su conciencia; ese placer verdadero que no agita jamás la voluntad, sino que la calma; que no sorprende la razón, sino que la ilumina; que no halaga los sentidos, sino que nos empuja a Dios? [5]

Los héroes de Goethe, de Byron, de Musset, sienten una repugnancia invencible hacia las cosas divinas, porque se han entregado con verdadero frenesí a los instintos de su carne. Unicamente cuando se sienten decepcionados por sus pasiones se les ve retornar a los bienes eternos; únicamente cuando el mundo les ha engañado y desilusionado pronuncian con emoción el nombre adorable de Dios.

c) *El testimonio de la razón.* La teología, esa sabiduría superior, nos da la explicación de esos hechos que acabamos de señalar. Consagra a este estudio un capítulo del libro donde cuenta las luchas entre la carne y el espíritu. Por boca de su más insigne discípulo, nos enseña que, para el hombre ávido de placeres, las delicias del alma no tienen valor alguno. Cuanto más nobles son esas delicias, menos atractivo ejercen sobre el ser esclavizado por sus instintos y hambriento de emociones en las que se embriaga momentáneamente la imaginación y los sentidos. El corazón, exhausto y agotado por las emociones que le reporta su contacto violento con una materia palpitante, no tiene la energía ni el deseo de elevarse a las regiones de la inteligencia y de la Divinidad. Nada repugna tanto al paladar devorado por la fiebre como las bebidas límpidas; nada es más odioso a los ojos enfermos que el resplandor de la luz. A los israelitas, acostumbrados a los condimentos de Egipto, nada les producía mayores náuseas que el maná blanco y puro descendido directamente del cielo.

Es un hecho fatal: el amor a los placeres deprava y envilece el gusto. San Pablo escribía a los corintios: «El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor. 2,14). El hombre carnal cree que son incapaces de actuar en él y las trata como si nada fueran. Emociones que azoten sus nervios, que exciten su sangre; un vino espeso y generoso que ponga fuego en su cerebro: he ahí lo que reclama. No intentéis hacerle vibrar recordándole los encantos de la contemplación, de la unión con Dios. Os responderá con un gesto desdeñoso, con una sonrisa irónica, con la que afirmará su repulsión por las cosas eternas. Cuanto más se hunda en su corrupción, más indiferente permanecerá a las esperanzas, al amor grande que tratáis de reanimar en él. Lleva pesadas cadenas, las cadenas de las costumbres perversas, que no le permiten elevarse a las alturas donde se vuelve a encontrar a Dios.

En todos los fenómenos que siguen al disgusto de las cosas divinas aparece la influencia de la sensualidad.

[5] Cf. Bossuet, *Sermón sobre el hijo pródigo.*

1.º La sensualidad y la *desesperación* son cómplices. Cuando uno se ha debilitado y afeminado por los placeres, no se siente con suficiente vigor para emprender la ascensión al cielo, para afrontar los obstáculos que se encuentran en el camino de la eternidad. ¿Para qué luchar, sufrir, huir de las potencias enemigas que obstaculizan la travesía? ¿Para qué exponerse a los golpes y heridas cuando se está seguro de ser vencido? ¿No es preferible resignarse a su suerte, renunciar a felicidades inaccesibles, contentarse con las ventajas que pueda proporcionarnos esta vida temporal?

2.º La sensualidad es un principio de *pusilanimidad*, porque es inseparable de la molicie, que, enervando las almas, las vuelve laxas, vacilantes, temerosas, perezosas.

3.º La sensualidad dispone contra la ley de Dios, porque esta ley es importuna, irritante, para el que no siente el valor de cumplirla. La sensualidad desemboca en un *rencor* amargo contra los hombres que rehusan aprobarla, porque estos esclavos de sus pasiones no soportan que se les advierta, que se les señale, que se les critique. Lo soportan tanto menos cuanto que su vicio, a pesar del esfuerzo que hace el mundo para rehabilitarlo, sigue siendo el vicio que se oculta, el vicio repugnante que se avergüenza de sí mismo, que no perdona jamás al que le descubre, que se irrita e indigna hasta el punto de detestar, por una abominable malicia, el ideal moral y cristiano.

4.º La sensualidad, en fin, pacta fácilmente con lo que Santo Tomás llama la *divagación de la mente hacia las cosas ilícitas*. El hombre sensual no se da un instante de reposo. Sus desengaños le exasperan: inquieto, malhumorado, recorre febrilmente la tierra para pedirle una distracción, para obtener de criaturas sinnúmero una gota de la bienaventuranza ideal a la que ha renunciado.

Basta ya. Reconozcamos que el disgusto de las cosas divinas nos empuja hacia los vicios de la carne y que, en retorno, los vicios de la carne nos disgustan de las cosas divinas.

230. 6. **Conclusión.** Esta tentación de tristeza, con el relajamiento, la inercia y la desesperación que entraña, es común a todas las épocas de la vida; pero los más expuestos a ella son los principiantes y los recién convertidos. Se extrañan mucho de que al entusiasmo de los primeros días hayan sucedido períodos sin consolación alguna; de que la sequedad y la aridez sean con frecuencia nuestro patrimonio en nuestras relaciones con Dios; de que sea preciso luchar tanto y tan largo tiempo para alcanzar la felicidad prometida a los que aman. Apenas pueden comprender que la vida cristiana no embrague su corazón y su sensibilidad, que permanezca envuelta enteramente por las sombras de una fe que, ocultando su objeto, no nos permite conocer las delicias reservadas en el otro mundo. Caídos, quedan desolados, se descorazonan; su celo se enfría, su ardor se apaga, y fácilmente caen en el disgusto deprimente de esta indolencia espiritual que destruye la caridad. «El enemigo—dice San Francisco de Sales—se sirve de la tristeza para tentar a los buenos; pues de la misma manera que procura alegrar a los malos en sus pecados, intenta entristecer a los buenos en sus buenas obras; y así como únicamente puede empujar al mal presentándolo agradable, solamente puede apartar del bien presentándole desagradable. El maligno se complace en la tristeza y melancolía, pues él es triste y melancólico y quisiera que todos fuesen como él» [6]. Cualquiera que ceda a las sugestiones de este espíritu desventurado y maldito, se disgusta de las cosas divinas y se vuelve al mundo para pedirle una felicidad que no le ha proporcionado su trato con las cosas del cielo.

---

[6] San Francisco de Sales, *Vida devota* p.4.ª c.12.

Defendámonos, pues, contra este demonio de la tristeza. Y para triunfar de él escuchemos el discurso de Nuestro Señor en la montaña. El Maestro dijo: «Bienaventurados los pobres, porque suyo es el reino de los cielos; bienaventurados los mansos, porque poseerán la tierra; bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt. 5,3-8). Con estas palabras, Jesús nos enseña que hay una conexión íntima entre la alegría espiritual y eso que el lenguaje cristiano llama desprendimiento de todo lo terreno. Nos enseña que la tristeza maligna, que el disgusto de las realidades eternas, tienen su principio en el amor desordenado a los bienes temporales y, sobre todo, en los placeres sensuales. Nos enseña que es preciso escoger entre los placeres de este mundo y los del siglo venidero. Prestemos obediencia a estas enseñanzas y busquemos en un fervor capaz de todos los sacrificios el remedio a esta melancolía que nos perdería para siempre.

ARTICULO 3

EL AMOR DESORDENADO A LAS CRIATURAS

231. 1. En qué consiste. En otro lugar hemos escrito lo siguiente:

«Todo amor desordenado a las criaturas que nos lleve a anteponerlas al mismo Dios o al cumplimiento de su divina voluntad, es pecado mortal contra la caridad o amor de Dios, por el grave desprecio que supone del sumo e infinito Bien. Este desorden late de una manera general en todo pecado grave—en todos ellos se antepone la criatura al Creador—; pero únicamente constituye un pecado *especial* contra la divina caridad cuando alguien voluntariamente y a sabiendas ama tan desordenadamente a una criatura que está dispuesto a quebrantar cualquier precepto divino antes que renunciar a ella, aunque no lo quebrante de hecho. Esa perversa disposición habitual o actual no se opone a ningún otro precepto—ya que, por hipótesis, no quebranta, de hecho, ninguno—, sino sólo el precepto de amar a Dios *sobre todas las cosas;* por eso constituye un pecado *especial* contra la divina caridad.

Más aún: esta perversa disposición, que coincide con el egoísmo más repugnante, es la causa de todos los demás pecados, incluso del odio a Dios. Porque si el hombre no se amara desordenadamente a sí mismo y a las criaturas, jamás se determinaría a ofender a Dios quebrantando su santa ley. Y, una vez quebrantada, el recuerdo del castigo divino que le amenaza puede llevar al desventurado pecador hasta el odio de abominación contra Dios» [1].

232. 2. Daños que acarrea. Aparte del daño grandísimo que supone para el alma cualquier pecado u ofensa de Dios—aunque sea simplemente venial—, es increíble el daño que le reporta la afición desordenada hacia las criaturas, sobre todo en orden a la propia santificación, que consiste, como ya vimos, en el pleno desarrollo de la virtud de la caridad.

San Juan de la Cruz ha tratado este asunto con singular maestría y profundidad. El Místico Doctor es inflexible en exigir al alma que quiera volar a Dios el total desprendimiento de las criaturas.

[1] Cf. *nuestra Teología moral para seglares*: BAC (Madrid 1957) t.1 p.269 n.329.

A base del bello símil del ave asida a un hilo delgado, que, por muy delgado que sea, le impide volar [2], no le permite el más pequeño apego *voluntario* a cualquier cosa de la tierra. He aquí una breve síntesis de su pensamiento, que no excusa de la lectura directa y completa de aquellas preciosas páginas [3].

1. Dos contrarios no caben en un mismo sujeto: se excluyen mutuamente. Y así, la luz es incompatible con las tinieblas, y el todo con la nada.

2. Dios es el *todo*, el ser necesario y absoluto, que existe por sí mismo con soberana independencia de todo lo creado. Las criaturas, en cambio, comparadas con Dios, son como *nada*, seres contingentes y caducos que dependen esencialmente de Dios en su ser y en su obrar.

3. Si, pues, las criaturas son la *nada* y las tinieblas, y Dios es el *todo* y la luz, síguese que el alma que piensa unirse íntimamente con Dios ha de desprenderse en absoluto—en cuanto esté de su parte—de todas las criaturas. Sin esto, la unión con Dios es imposible.

4. El amor desordenado a las criaturas causa en el alma todos estos daños principales: la *privan* del espíritu de Dios y la *cansan*, *atormentan*, *obscurecen*, *ensucian* y *enflaquecen*.

5. «Y así es menester que el camino y subida para Dios sea un ordinario cuidado de hacer cesar y mortificar los apetitos; y tanto más presto llegará el alma, cuanto más prisa en esto se diere. Mas hasta que cesen no hay llegar, aunque más virtudes ejercite, porque le falta el conseguirlas en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito».

Ya se comprende—lo dice el propio San Juan de la Cruz al explicar su pensamiento [4]—que no se trata de un desprendimiento real y *efectivo* de todas las cosas creadas, que en muchos casos sería imposible y contraproducente; sino del desprendimiento interior y *afectivo*, que está perfectamente al alcance de toda alma generosa que se deje llevar sin resistencia por la acción, suave y enérgica a la vez, de la divina gracia, que la conducirá poco a poco, por esta vía de desprendimiento de todo lo creado, hasta la cumbre de la perfección cristiana.

---

[2] Cf. *Subida del Monte Carmelo* l.1 c.11 n.4.
[3] Ibid., ibid. l.1 c.4-12.
[4] Ibid., l.1 c.11-13; cf. l.3 c.24 n.4-6.

LIBRO 2

El amor a nosotros mismos

El segundo aspecto de la caridad sobrenatural es el amor que nos debemos a nosotros mismos. En otro lugar hemos justificado este orden (cf. n.99). Entre nosotros y el prójimo es cierto que «la caridad bien entendida empieza por uno mismo». Pero hay que entender rectamente este principio, porque se presta fácilmente a grandes abusos y extravíos.

Vamos a dividir nuestro estudio en dos secciones: lo *positivo* y lo *negativo*. En la primera expondremos lo que debemos hacer para amarnos legítimamente a nosotros mismos. En la segunda, lo que debemos evitar para no caer en los extravíos contrarios a la verdadera caridad para con nosotros mismos.

SECCION 1.ª

Lo positivo

En esta sección examinaremos los siguientes puntos fundamentales, que constituirán otros tantos capítulos:

1.º El precepto del amor a nosotros mismos.
2.º Motivos del amor a nosotros mismos.
3.º Práctica del amor a nosotros mismos.

CAPITULO 1

El precepto del amor a nosotros mismos

A primera vista parece que el amor para consigo mismo no ha sido objeto de un precepto especial como el amor a Dios o al prójimo; pero, en realidad, está incluído en el precepto del amor al prójimo y proclamado, incluso, con más fuerza que él. Vamos a establecerlo en tres conclusiones, que probaremos por los lugares teológicos tradicionales.

Conclusión 1.ª El hombre está obligado a amarse a sí mismo con verdadero amor de caridad.

233. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Al promulgar el precepto del amor al prójimo, la Sagrada Escritura lo asocia siempre al amor que nos debemos a nosotros mismos:

«Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*. Yo, Yavé» (Lev. 19,18).
«El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo *como a ti mismo*» (Mt. 22,39).

No cabe duda, pues, que el amor a nosotros mismos está expresamente preceptuado por Dios en la Sagrada Escritura.

b) La razón teológica. Santo Tomás justifica el precepto del amor para consigo mismo en la siguiente forma [1]:

Siendo la caridad, como ya vimos, una verdadera *amistad*, podemos hablar de ella en dos sentidos: o como amistad en *general* o como amistad *para con Dios*, que es la *razón propia y específica* de la caridad.

a) *Bajo la razón común de amistad*, parece que el hombre no puede amarse a sí mismo con amor de caridad, porque la amistad supone multiplicidad de personas: han de ser dos por lo menos. Y, sin embargo, si bien se mira, el acto supremo de la amistad es la unión perfecta de los que se aman, ya que el amor tiende esencialmente a la unidad. Ahora bien: ¿qué mayor unidad puede darse que la del hombre consigo mismo? De donde se deduce que, así como la unidad es el principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es la forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como si se tratase de nosotros mismos.

b) *Bajo la razón propia y específica de la caridad*, que es la amistad para con Dios, el hombre debe amar no solamente a Dios, sino también todas las cosas relacionadas con El, entre las cuales se encuentra el hombre mismo que ama a Dios; luego, por lo mismo que ama a Dios, debe amarse también a sí mismo por Dios.

Conclusión 2.ª En igualdad de órdenes y de circunstancias, el hombre tiene obligación de amarse a sí mismo más que a su propio prójimo.

234. Decimos en igualdad de órdenes (v.gr., dentro del orden *natural* o del *sobrenatural)* y en igualdad de circunstancias (v.gr., padeciendo la misma necesidad del prójimo y en el mismo grado), porque en distintos órdenes y circunstancias cambia completamente el orden de la caridad. Las razones de ambos casos vamos a verlas en la conclusión siguiente:

[1] Cf. II-II 25,4.

Conclusión 3.ª El hombre debe amarse espiritualmente a sí mismo más que a su prójimo; pero debe amar y preferir el bien espiritual del prójimo más que su propio bien corporal.

235. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Como hemos visto en los textos citados en la conclusión anterior, el amor a nosotros mismos se pone como *ejemplar y modelo* del amor que debemos al prójimo: «Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*». Ahora bien: es evidente que el ejemplar está antes que el ejemplado, y el modelo antes que la copia [2].

Sin embargo, esta preferencia sobre el prójimo se refiere exclusivamente al bien *espiritual* del hombre con relación al de su prójimo; no al conflicto entre el bien *corporal* propio y el bien *espiritual* del prójimo, como vamos a ver en seguida.

b) La razón teológica. Nuestra conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado:

1.º *El hombre debe amarse espiritualmente a sí mismo más que a su prójimo.* Santo Tomás da la razón profunda cuando dice que el fundamento de la caridad es *Dios como suprema bienaventuranza del hombre,* lo que nos obliga a amarle a El en primer lugar y después, por su orden correspondiente, a todos los que han de participar de la bienaventuranza eterna. Ahora bien: el hombre, según su naturaleza espiritual, ha de participar *directamente* de esa bienaventuranza, mientras que el prójimo será su *compañero* en la participación de esa inmensa felicidad. Es manifiesto que, así como la unidad es superior a la unión, así también es mayor razón e incentivo de amor que el hombre participe del bien divino *directamente* que el que otro se le *asocie* en esta participación; y, en consecuencia, el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo con relación a su propio bien espiritual. Y en confirmación de esto hay que decir que el hombre no debe cometer jamás un pecado, que se opone a la participación de la bienaventuranza, para librar al prójimo de cometerlo [3].

2.º *Pero debe amar y preferir el bien espiritual del prójimo más que su propio bien corporal.* El argumento es claro y está colocado en la misma línea que el anterior, del que no es más que una sencilla aplicación. El alma del prójimo participará *directamente* de la eterna bienaventuranza—raíz y fundamento de la caridad—, mientras que nuestro cuerpo participará tan sólo *indirectamente,* o sea, por redundancia en él de la gloria del alma [4]. Sabido es que la gloria de los cuerpos no es más que una redundancia de la gloria del alma, que es la que queda propiamente beatificada en el cielo [5].

Al resolver las objeciones que pueden hacerse a esta doctrina,

---

2 Cf. II-II 26, 4, *sed contra*
3 Cf. II-II 26,4.
4 Cf. II-II 26,5.
5 Cf. *Suppl* 84,1; 96,10, *Contra Gent.* 4,86, etc.

Santo Tomás la completa y redondea admirablemente. Vamos a recoger las principales objeciones con sus correspondientes respuestas.

OBJECIÓN 1.ª El objeto principal de la caridad es Dios. Pero algunos prójimos—v.gr., los santos—están más unidos a El que nosotros mismos. Luego deberíamos amarlos más que a nosotros mismos.

RESPUESTA. Aunque el prójimo más bueno esté más cerca de Dios, no está tan cercano a nosotros como nosotros mismos. Y la intensidad del amor no se mide sólo por el objeto amado, sino también por el mismo hombre que ama (26,4 ad 1).

OBJECIÓN 2.ª Se lee en la Sagrada Escritura: «El que desprecia su propio daño por el amigo, es justo» (Prov. 12,26). Luego debemos amar al prójimo más que a nosotros mismos.

RESPUESTA. El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios *corporales*; y, haciendo esto, se ama más a sí mismo según la parte espiritual por el gran mérito que contrae ante Dios. Pero en lo espiritual no debe jamás incurrir el hombre en pecado para librar a su prójimo del pecado (ibid., ad 2).

OBJECIÓN 3.ª Dice San Pablo: «La caridad no busca lo suyo» (1 Cor. 13,5). Luego no debemos buscar lo nuestro antes que lo del prójimo.

RESPUESTA. El sentido de esa frase, como dice San Agustín, es que debe preferirse el bien *común* al bien particular propio, dentro del mismo género de bienes (ibid., ad 3).

OBJECIÓN 4.ª El cuerpo propio es más allegado a nuestra alma que la persona del prójimo. Luego debemos amar más al propio cuerpo que al prójimo.

RESPUESTA. Naturalmente hablando, nuestro cuerpo está más unido a nuestra alma que la persona del prójimo; pero en cuanto a la participación de la bienaventuranza—fundamento de la caridad—es mayor la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la de nuestro propio cuerpo (26,5 ad 2).

OBJECIÓN 5.ª No todos los hombres tienen obligación de exponer su cuerpo por la salvación del prójimo, sino que es cosa de perfectos: «Nadie tiene más caridad que el que da la vida por sus amigos» (Io. 15,13). Luego no es obligatorio amar al prójimo más que al propio cuerpo.

RESPUESTA. A todo hombre incumbe el cuidado del propio cuerpo, pero no a todos el cuidado de la salvación del prójimo, a no ser en caso de necesidad. Por eso no es exigencia necesaria de la caridad que el hombre exponga su cuerpo por salvar al prójimo, a no ser en el caso de que tenga obligación de mirar por su salvación. Pero, si uno se ofrece a ello espontáneamente, realiza un acto de excelente caridad (ibid., ad 3).

236. Aplicaciones. De esta magnífica doctrina se desprenden consecuencias prácticas muy importantes. He aquí algunas de las principales:

1.ª No es lícito jamás cometer el más ligero pecado bajo el pretexto de socorrer espiritualmente al prójimo, aunque se diera el caso absurdo de que con ese pecado pudiéramos proporcionarle la gloria eterna.

2.ª No es lícito exponerse a peligro *próximo* de pecado por socorrer espiritualmente al prójimo. La doctrina contraria va contra la caridad para consigo mismo en igualdad de órdenes y está expresamente condenada por la Iglesia (D 1213), a no ser que se tomaran tales precauciones y cautelas que prácticamente convirtieran en *remoto* el peligro de pecar y se tratare de una gravísima necesidad espiritual del prójimo (v.gr., bautizar o absolver a un moribundo).

3.ª Cuando el bien sobrenatural nuestro *no es obligatorio*, sino únicamente *conveniente* (v.gr., oír misa en día laborable), podemos—y a veces debemos—dejarlo por el bien sobrenatural del prójimo (v.gr., para evitarle con nuestra presencia la ocasión de cometer un pecado). En este caso, en realidad, no se antepone el bien del prójimo al nuestro, sino que *cambiamos el objeto* de nuestro bien sobrenatural, ejercitando un acto de caridad en vez de aquel acto de devoción, con lo que salimos ganando nosotros mismos. La caridad está por encima de todo.

4.ª Es lícito y laudable el llamado «acto heroico de caridad» en favor de las almas del purgatorio; pues, aunque a primera vista parece que va contra la caridad para consigo mismo—al regalarles todo el fruto *satisfactorio* de nuestras obras en vida y todos los sufragios que se nos apliquen después de la muerte—, en realidad beneficia enormemente al que lo hace, por su alto valor *meritorio*, que se traducirá en un gran aumento de gloria eterna en el cielo aunque tenga que padecer previamente un purgatorio más largo. Santo Tomás dice que este último, en comparación de aquello, apenas cuenta para nada: *quasi nihil est* [6].

CAPITULO 2

Motivos de la caridad para con nosotros mismos

El instinto natural nos inclina con fuerza al amor de nosotros mismos. Este amor puramente instintivo y natural, sin ser malo —a no ser cuando traspasa los límites de la razón para caer en el egoísmo desordenado—, nada tiene que ver con la virtud de la caridad, que es *sobrenatural* por su propia esencia y se apoya exclusivamente en motivos sobrenaturales.

He aquí, brevemente expuestos, los principales *motivos sobrenaturales* que fundamentan el amor de caridad para con nosotros mismos:

1.º Es una consecuencia de nuestro amor a Dios.

237. Si amamos a Dios, es preciso que amemos todas las cosas que El ama, entre las cuales nos encontramos nosotros mismos. Ya dijimos que Dios ama todo cuanto existe, ya que ninguna criatura

[6] *Suppl.* 71,12 ad 3.

podría existir si Dios no quisiera para ella el bien de la existencia. Cierto que Dios no ama a los demonios ni a los pecadores *en cuanto tales*, pero sí *en cuanto seres*, ya que, si no quisiera para ellos el bien de la existencia, volverían inmediatamente a la nada [1].

Sin embargo, para que el amor a nosotros mismos en cuanto *criaturas* de Dios sea *sobrenatural*, es preciso que esté elevado a ese plano por la gracia y la caridad, ya que en absoluto puede darse esa clase de amor en el plano puramente *natural* estando el alma apartada de Dios por el pecado.

2.º Lo exige nuestra filiación divina adoptiva y nuestra amistad con Dios.

238. Esta razón pertenece ya de lleno al orden sobrenatural. La gracia santificante nos ha dado una participación misteriosa, pero realísima, de la naturaleza misma de Dios (2 Petr. 1,4) que nos ha hecho hijos suyos y herederos de la gloria (Rom. 8,16-17). Es imposible amar a Dios como autor de la gracia sin que nos amemos también a nosotros mismos por El y en El.

«Nacido de Dios, participando de su naturaleza, viviendo de su vida trinitaria, lleno de su presencia y de sus dones, retrato suyo..., no es posible amarle sin amarme a mí mismo. ¿No soy algo de El, como una expansión de su ser, una irradiación de su divinidad? Unido a Dios, transformado en Dios y como perdido en El, ¿cómo haré para amarle por entero, sin amarme a mí mismo, cuando, lo repetimos, soy de El, en El y por El? [2] ¿Se puede amar de verdad a una madre sin amar al hijo que lleva en su seno? ¿Y no estoy yo mismo en el seno del Padre, con su Hijo primogénito, en perpetua generación?

Además, la caridad, por su naturaleza, es una verdadera amistad entre Dios y el hombre, la cual implica comunidad de pensamiento, de quereres, de afectos. *Idem velle et nolle, vera amicitia.—Cor unum et anima una.* El amigo se alegra y se entristece con su amigo; ama lo que él ama y odia lo que él odia: *concordat cum ipso quasi in iisdem delectatus et contristatus* [3].

Amigo de Dios, amigo de Cristo, *vos amici mei estis* (Io. 15,14), debo, pues, compartir los sentimientos de su Corazón. Y ¿cuáles son, respecto a mí, los sentimientos del Corazón de Dios y del Corazón de Jesús? Se resumen en uno solo: el amor. Dios me ama, Jesús me ama, ¡y con qué amor! En uno: amor de Padre, amor eterno, infinito, prodigiosamente liberal. En el otro: amor de hermano, de esposo; amor heroico que llega hasta el Calvario y hasta el Altar.

¿Cómo, pues, permanecer indiferentes respecto a alguien a quien Dios ha amado tanto y ama siempre? Querido hasta ese punto, y por Dios, ¿me estará permitido excluirme a mí mismo de mis afectos más legítimos? Lo que Dios ama es necesario que yo lo ame a mi vez y con el mismo amor. Sí, amémonos. Amemos esta nonada que somos, tan pobre, tan miserable,

---

[1] Cf. I 19,4; 104,1.

[2] «La caridad—dice Santo Tomás—es una amistad del hombre hacia Dios principalmente, y, como consecuencia, hacia las cosas que pertenecen a Dios, entre las cuales está el mismo hombre que tiene caridad; y así, entre las cosas que ama por la caridad como pertenecientes a Dios, se ama a sí mismo en caridad» (II-II 25,4).

[3] II-II 25,7.

pero que la Trinidad, a pesar de todo, no cesa de llevar en su pensamiento y en su corazón, de mecerla, como una madre, con una ternura infinita y de colmarla noche y día de sus dones en espera del cielo»[4].

3.º Lo exige la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestras almas.

239. La gracia y la caridad son dones sublimes de Dios, pero, en fin de cuentas, son realidades *creadas*. Por encima de ellas está el misterio inefable de la inhabitación trinitaria en nuestras almas, que consta clara y expresamente en la divina revelación:

«Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos nuestra morada» (Io. 14,23).

«Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Io. 4,16).

«¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1 Cor. 3,16).

«¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor. 6,19).

«Pues vosotros sois templo de Dios vivo» (2 Cor. 6,16).

Este misterio inefable da al alma y aun al cuerpo del cristiano una dignidad casi infinita y le hace acreedor a la más alta veneración. La presencia de la Trinidad Beatísima, inseparable de la gracia santificante, obliga al justo a amarse a sí mismo con la máxima intensidad que le permitan sus fuerzas, con respeto sagrado y con veneración religiosa y sacerdotal. Tocamos aquí el fundamento más hondo y sublime de la caridad para con nosotros mismos. Desde este punto de vista, el amor a Dios se confunde con el amor a nosotros mismos, y viceversa. Todo un libro sería menester para explanar convenientemente este argumento sublime.

4.º Lo exige nuestra condición de miembros del Cuerpo místico de Cristo.

240. Es otra verdad que consta clara y expresamente en las fuentes mismas de la revelación. Todos los cristianos estamos unidos a Cristo como los sarmientos a la vid y como miembros de un misterioso Cuerpo místico del cual es El la divina Cabeza:

«Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada» (Io. 15,4-5).

«¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (1 Cor. 6,15).

«Porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo...» (1 Cor. 12,12-13).

[4] Colin, *Amemos a nuestros hermanos* (Madrid 1957) II c.1 p.137-138.

Esta doctrina maravillosa autoriza y obliga al cristiano a amarse a sí mismo con el mismo amor con que ama al propio Cristo. Ha de ver en sí una prolongación del mismo Cristo y ha de tratarse, en consecuencia, con el mismo respeto y veneración con que trataría al mismo Cristo. Apenas puede ponderarse la sublime elevación y grandeza de este nuevo punto de vista, que constituye otro de los grandes argumentos o motivos de la caridad para consigo mismo.

5.º **Es una consecuencia de nuestra predestinación a la gloria.**

241. En su lugar correspondiente dejamos demostrado, con Santo Tomás, que el fundamento de la caridad sobrenatural es la participación de la bienaventuranza eterna, cuyos distintos grados de participación determinan también el orden de la misma caridad [5].

Ahora bien: aunque en este mundo nadie puede saber con certeza—a menos de una especial revelación de Dios—que pertenece al número de los predestinados (D 825) y que, por lo mismo, recibirá infaliblemente el gran don de la perseverancia final (D 826), la esperanza cristiana nos autoriza y obliga a esperarlo confiadamente de la misericordia de Dios. Y, en consecuencia, la caridad nos autoriza y obliga a amarnos a nosotros mismos *como futuros bienaventurados*, y al prójimo como socio y compañero en aquella suprema felicidad.

Aunque no los únicos, estos cinco son los principales argumentos o motivos que fundamentan el amor de caridad con que debemos amarnos a nosotros mismos.

CAPITULO 3

Práctica del amor a nosotros mismos

242. 1. **Noción.** Es preciso tener ideas claras sobre el verdadero amor de caridad para consigo mismo, porque hay muchas maneras de amarse que nada tienen que ver con la caridad sobrenatural. He aquí las principales clases de amor para consigo mismo:

a) AMOR SENSUAL. Es el que profesan a su cuerpo los pecadores, concediéndole toda clase de placeres ilícitos. Es desordenado e inmoral.

b) AMOR PURAMENTE NATURAL. Es el instinto que nos empuja a conservarnos en el ser y a buscar el propio bien natural. No es virtud sobrenatural, ya que es algo puramente instintivo y natural; pero tampoco es un desorden. Es común a buenos y malos.

---

[5] Cf. II-II 26,1-13.

c) AMOR SOBRENATURAL DE CONCUPISCENCIA. Es el que nos impulsa a desear la gloria del cielo, para ser felices eternamente. Es bueno y honesto, pero imperfecto. Pertenece a la virtud de la esperanza, no a la caridad.

d) AMOR SOBRENATURAL DE CARIDAD. Por él nos amamos en Dios, por Dios y para Dios. Es un amor perfectísimo y de sublime elevación y dignidad, ya que, teniendo a Dios por *motivo formal* —aunque recaiga materialmente sobre nosotros—, pertenece propiamente a la virtud *teologal* de la caridad y recibe de ella su soberana excelencia.

De acuerdo con estas nociones, la caridad sobrenatural para consigo mismo puede definirse: *el acto sobrenatural por el que nos amamos a nosotros mismos en Dios, por Dios y para Dios.*

243. 2. Extensión. El amor de caridad para consigo mismo debe extenderse a nuestra propia persona y a todo cuanto nos pertenece, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, ya que todo debe relacionarse con Dios y ordenarse a El. Para proceder con orden vamos a examinar por separado todo cuanto se refiere a ambas vidas en otros tantos artículos.

ARTICULO I

CON RELACIÓN A LA VIDA NATURAL

La vida natural del hombre consiste en la conservación de su existencia sobre la tierra y en las actividades naturales de su cuerpo y de su alma. Vamos a examinar los deberes de caridad que todo esto impone, procediendo, para mayor claridad, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª El hombre tiene obligación de amar y conservar su propia vida natural en virtud del precepto de la caridad para consigo mismo.

244. Consta por el quinto mandamiento de la ley de Dios: «No matarás» (Ex. 20,13) que, como es natural, no se refiere solamente al prójimo, sino también a nosotros mismos.

La razón es porque la vida natural es un *don de Dios*, que no nos pertenece a nosotros como propietarios exclusivos e independientes de El. Nos la ha concedido para que la empleemos en su servicio y merezcamos con ello la bienaventuranza eterna. Luego estamos obligados a amar nuestra propia vida y conservarla por todo el tiempo que a El le plazca.

Exponiendo la doctrina de San Agustín, escribe a este propósito un autor de nuestros días [1]:

[1] GUSTAVO COMBÈS, *La charité d'après Saint Augustin* (Paris 1934) p.3.ª c.2 p.135-137.

«Metafísicamente, el ser nos distingue de la nada y nos da en este sentido un valor inestimable, porque es mil veces mejor ser alguna cosa que no ser nada. Las cosas materiales no lo advierten, pero en realidad existen, y esto basta para hacerlas buenas [2]. Los animales son mejores aún, puesto que tienen a la vez la existencia y la vida; pero no lo saben ni tienen conciencia de su bien. Nosotros, en cambio, existimos y lo sentimos, vivimos y lo sabemos, y esto nos da una incalculable superioridad sobre todas las criaturas [3]. Nosotros podemos establecer nuestra filiación con el Ser soberano y ver reflejarse sobre nosotros mismos un poco de su poder y de su infinita bondad.

¡Qué importan las tristezas y los sufrimientos de nuestra vida! En el seno mismo de nuestra miseria, un instinto secreto nos revela que, aunque nuestra existencia no sea el más grande de los beneficios que hemos recibido, es el que apreciamos más. Por eso quedamos desolados ante el pensamiento de perderla. A excepción de algunos estoicos extraviados, experimentamos todos ante la muerte una invencible aversión y quisiéramos prolongarnos sin fin hacia la eternidad. «Es como una necesidad de la naturaleza—dice San Agustín—que sea tan atractiva la existencia, que los mismos miserables rehuyen morir. El sentimiento de su desgracia no les hace desear su desaparición de entre los vivos, sino la desaparición de su miseria. Si a los mismos que piensan haber llegado al colmo de la desgracia, y que en realidad hayan llegado..., se les presentara la alternativa de existir eternamente con sus miserias o acabar con ellas volviendo a la nada por el aniquilamiento de su ser, saltarían de gozo y elegirían ser eternamente lo que son antes que dejar de existir en absoluto. Su conducta nos lo garantiza. ¿Por qué, en efecto, temen morir y prefieren una vida llena de angustia a la muerte, que la termina, sino porque es manifiesto que la naturaleza rehuye con fuerza el no ser? Por eso, al conocer que van a morir, desean como un gran beneficio los socorros misericordiosos que tienden a prolongar su vida miserable y a retardarles la muerte. He aquí la prueba manifiesta de que acogerían con entusiasmo la inmortalidad aunque estuviera llena de miserias e indigencias» [4].

Este amor a nuestra existencia, tan profundo y vivo que viene a ser más fuerte que la muerte, tiene su foco fuera de nuestro cuerpo perecedero. Está en la realidad soberana, en el Ser absoluto, que no muere jamás; en Aquel al que nosotros, en nuestro horror a la nada, nos agarramos desesperadamente para no morir».

El deber de conservar la vida natural prohibe hacer cualquier cosa contra la salud del cuerpo y manda emplear los medios *ordinarios* a nuestro alcance para recuperarla cuando se la ha perdido. Pero no estamos obligados al empleo de los medios *extraordinarios* (v.gr., una operación quirúrgica muy penosa y de éxito muy dudoso, un gasto muy considerable que representaría la ruina o decadencia de la familia, etc.), a no ser que la propia vida sea necesaria para la familia o el bien común y haya fundada esperanza de éxito en el empleo de los medios extraordinarios a nuestro alcance.

245. Corolarios. 1.° Pecan gravemente contra el deber de conservar la vida los que la abrevian notablemente a base de crápulas, embriagueces, lujuria desenfrenada, uso de estupefacientes (morfina, opio, etc.) y otros procedimientos semejantes.

---

[2] Cf. San Agustín, *Confesiones* VII 12,18.
[3] Ibid., III 7,12.
[4] Id., *De civitate Dei* XI 27.

2.º Es lícito con *grave causa* (v.gr., para procurarse el jornal necesario para la propia vida o la de los familiares próximos) trabajar en oficios peligrosos para la propia salud (fábricas de cemento, minas, fundición de metales tóxicos, etc.); pero las empresas tienen obligación de disminuir todo lo posible esos peligros (v.gr., abreviando las horas de trabajo, dándoles salarios abundantes para que puedan alimentarse bien, etc.).

Conclusión 2.ª El hombre tiene obligación de amar su propia alma con amor de caridad.

246. Se comprende perfectamente. De las dos partes de que consta el compuesto humano, la más noble es el alma. En el orden natural es ella la forma substancial del cuerpo, o sea, el principio de donde recibe inmediatamente su misma vida (separado de ella, el cuerpo se convierte en un cadáver); y en el sobrenatural es el sujeto donde reside la gracia santificante y, a través de sus potencias o facultades, de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.

«Por su esencia espiritual, sus admirables facultades—inteligencia y voluntad—, ¿no es en el orden natural la obra maestra de la creación, maravilla de claridad, de poder, de armonía, reflejo sobre la tierra de la Hermosura divina? Amarla, sobre todo, porque, elevada por su bautismo a un plano sobrenatural, a alturas prodigiosas, está mezclada íntimamente a la vida misma de la Trinidad. Por sí sola, un alma cristiana vale mil veces más que el universo entero. En este santuario vivo edificado por Dios, ¡cuántas riquezas divinas: gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo!

Esta alma creada por el Padre, redimida por el Hijo, santificada por el Amor, esta alma que soy yo, o, por lo menos, la mejor parte de mí mismo, ¡cómo debo respetarla, defenderla, rodearla noche y día de ternura, de fidelidad, de abnegación! Frente a esta alma nada tiene valor, ni la riqueza, ni el placer, ni la gloria. Para salvarla hemos de estar prontos a sacrificarlo todo: padre, madre, esposa, hijos y, a ejemplo de los mártires, hasta la propia vida. «¿Y qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma? ¿O qué podrá dar el hombre a cambio de su alma?» (Mt. 16,26)»[5].

Por eso el hombre ha de estar dispuesto a perderlo todo antes que su alma. Y como el mayor tesoro que tenemos en el alma es la gracia santificante y la virtud misma de la caridad, nunca pondremos bastante interés en conservarlo al precio que sea:

«Ni para liberar a su patria vencida, pisoteada, agonizante bajo la bota del invasor; ni aunque, por un imposible, se tratase de cerrar el infierno, de salvar a la humanidad entera, nadie, aunque no fuese más que por el espacio de un minuto, podrá en conciencia hacer el sacrificio de su amor. Nada se puede anteponer al amor de Cristo»[6].

Conclusión 3.ª El hombre tiene obligación de amar su propio cuerpo con amor de caridad.

247. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás:

«Nuestro cuerpo puede considerarse bajo dos aspectos: según su propia naturaleza y según la corrupción que le proviene de la culpa y la pena por el pecado

[5] Colin, *Amemos a nuestros hermanos* (Madrid 1957) II c.1 p.139-140.
[6] Ibid., ibid. p.141.

Según su naturaleza, nuestro cuerpo no ha sido creado por el principio del mal, como dicen las fábulas maniqueas, sino por Dios. Por lo cual, podemos usarlo en servicio de Dios, como dice el apóstol San Pablo: «Dad vuestros miembros a Dios, como instrumento de justicia» (Rom. 6,13). Y así, en virtud de la misma caridad con que amamos a Dios, debemos amar también nuestro propio cuerpo.

En cuanto a la infección de la culpa y de la pena, no debemos amar nuestro cuerpo; antes bien, anhelar su extirpación con el deseo de la caridad» [7].

Como de costumbre, en la solución a las objeciones completa y redondea la doctrina. He aquí las objeciones con su respuesta correspondiente:

OBJECIÓN 1.ª. San Pablo dice: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom. 7,24). Y en otro lugar: «Deseo morir para estar con Cristo» (Phil. 1,23). Luego nuestro cuerpo no ha de ser amado por caridad.

RESPUESTA. El Apóstol no rehuía la unión con su cuerpo en cuanto a la propia naturaleza del mismo, sino que, por el contrario, no quería despojarse de él, como dice a los Corintios: «No queremos ser despojados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida» (2 Cor. 5,4). Deseaba, empero, verse libre de la infección de la concupiscencia, que queda en el cuerpo, y de su corrupción, que «agrava al alma» (Sap. 9,15), impidiéndola ver a Dios. Por eso expresamente dijo: «De este cuerpo de muerte» (ad 1).

OBJECIÓN 2.ª La amistad de la caridad se funda en la comunicación del bien divino. El cuerpo no puede ser partícipe de una tal fruición. Luego no se le debe amar en caridad.

RESPUESTA. Aunque nuestro cuerpo no pueda gozar de Dios conociéndole y amándole, con todo, por las obras corporales que hacemos, podemos llegar a la perfecta fruición de Dios. En el cielo, además, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza sobre el cuerpo. De esta manera, por participar el cuerpo de algún modo de la eterna bienaventuranza, se le puede amar con amor de caridad (ad 2).

OBJECIÓN 3.ª La caridad, por ser amistad, exige reciprocidad. Pero el cuerpo no puede hacerse amigo de nosotros mismos. Luego no se le debe amar en caridad.

RESPUESTA. La reciprocidad en el amor tiene lugar cuando la amistad se establece entre dos personas; no en la amistad consigo mismo, ya sea del alma, ya del cuerpo (ad 3).

San Agustín tiene páginas hermosísimas sobre el amor de caridad que debemos profesar a nuestro propio cuerpo. He aquí algunas de sus ideas más bellas, recogidas amorosamente por un excelente intérprete [8]:

«El cuerpo del hombre es una maravilla tan grande de disposición y de equilibrio, que San Pablo le propone como ejemplo a la sociedad de las almas.

[7] II-II 25,5.
[8] Cf. GUSTAVO COMBÉS, o.c., p.139-140.

Los miembros se subordinan los unos a los otros según la importancia de sus funciones, pero los menos nobles son los más respetados. Una estrecha solidaridad les une: si uno sufre, sufren todos; si uno es glorificado, todos son glorificados. Todos ellos conspiran unánimemente al bien del conjunto. ¡Qué lección da, por una vez, la materia al espíritu! Y ¡qué llamamiento nos hace Dios por ello a la fraternidad de los sentimientos y a la unión de las voluntades! [9] Se puede concluir verdaderamente con el Apóstol que nuestros órganos de carne, por la perfección de su estructura y la concordia de su actividad, son el símbolo viviente de la caridad [10].

De hecho, la belleza de nuestro cuerpo no es más que un reflejo de la belleza divina. «Entre todos los animales, solamente el cuerpo del hombre no se inclina a la tierra, sino que se presenta de frente y se dirige hacia el cielo. Aunque sea evidente que él no tiene vida propia y no vive sino por la presencia del alma, del hecho de estar dispuesto para contemplar el cielo se puede concluir con razón que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios más que los otros animales» [11]. Nuestra forma vertical, nuestra talla elevada, que apunta a las alturas celestes, nos invitan a elevar a Dios nuestros pensamientos y a buscar en El la explicación de la destreza casi milagrosa de nuestras manos, del poder de expresión de nuestra voz, de la dignidad majestuosa de nuestra marcha. En cada uno de nuestros sentidos, en cada una de nuestras funciones vitales, en la circulación de la sangre lo mismo que en los latidos de nuestro corazón, «vemos brillar su bondad y su providencia» [12]. Así, podemos admirarnos sin reserva como la obra maestra de la Creación, saborear sin remordimiento la alegría de sentirnos tan vivos y hermosos; pero a condición de no fijar nuestro corazón en esta belleza perecedera, sino de buscar, a través de los velos de la carne que cubren sus maravillas, a Aquel que se ha dignado dárnosla y de ofrecérsela con un gesto de adoración. «San Pablo tiene mucha razón cuando escribe a los romanos: «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios» [13].

Este es el verdadero sentido que hemos de dar al amor de caridad para con nuestro propio cuerpo. No debemos amarlo por sí mismo—sería un verdadero desorden—, sino *por Dios*, en cuanto *instrumento del alma* para ofrecer honor a Dios y practicar la virtud (Rom. 6,13-19) y, sobre todo, *como templo vivo del Espíritu Santo* (1 Cor. 6,19-20), *santificado* en cierto modo por la gracia (1 Cor. 3,16-17) y *capaz de la gloria eterna* por redundancia de la gloria del alma (1 Cor. 15,42-44).

San Agustín repite insistentemente estas ideas fundamentales, que constituyen la verdadera *teología del cuerpo humano*. Escuchémosle nuevamente a través del intérprete ya citado [14]:

«Decir que hemos de cuidar nuestro cuerpo para ponerlo al servicio del alma, es decir demasiado poco. Le debemos un respeto y una veneración de un orden especialísimo, puesto que ha recibido el gran honor de hospedar al Espíritu Santo. Nuestra alma es el santuario donde este divino Espíritu se ha dignado habitar. Nuestros órganos corporales son las columnas del templo, la cúpula viviente que recubre al Santo de los Santos y que se

---

9 Cf. 1 Cor. 11,24-25; *De continentia* X 24.
10 Cf. *De diversis quaest.* I 11,20.
11 *83 Quaest.* 52,3.
12 *De civitate Dei* XXII 24,4.
13 Rom. 12,1; *De continent.* X 24.
14 Cf. p.143-147.

impregna hasta la médula de su santidad [15]. Por eso el apóstol San Pablo escribe con emoción: «Glorificad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor. 6,20), suplicándonos hacer de nuestra carne, de nuestros sentidos, de todas nuestras energías vitales, un ornamento de amor y un aderezo de gloria [16].

Esto nos será tanto más fácil cuanto que, por la redención, nuestros miembros han venido a ser los miembros de Cristo. El Verbo divino se ha dignado revestirse de carne para rescatar los desfallecimientos de la nuestra. Ha querido sufrir en sus manos y en sus pies para lavar con su sangre las manchas de nuestras manos y pies. Quiso que su cabeza fuera lacerada por las espinas y su corazón traspasado por la lanza para expiar las locuras de nuestra cabeza y de nuestro corazón. Y su sacrificio de amor ha merecido a nuestro pobre cuerpo la gloria de integrarse místicamente en el suyo. «Si nuestro Señor Jesucristo hubiera asumido sólo un alma humana, solamente nuestras almas serían sus miembros; pero, habiendo asumido también un cuerpo para ser nuestra cabeza y estando nosotros compuestos de alma y cuerpo, nuestros cuerpos son también sus miembros. Si, pues, un cristiano, para satisfacer su pasión, no duda en envilecerse y despreciarse a sí mismo, al menos que no desprecie a Jesucristo. Que no diga: «Cederé a la tentación porque soy un nada: *Toda carne es heno*». No; tu cuerpo es miembro de Cristo. ¿Dónde vas? Retrocede. ¿En qué precipicio ibas a arrojarte? Perdona en ti a Cristo, reconoce a Cristo en ti» [17].

Tocamos aquí la razón suprema del amor a nuestro cuerpo. Rescatada por los sufrimientos de Cristo, santificada por la presencia del Espíritu Santo, nuestra envoltura carnal ha adquirido un valor inestimable, ante el cual su vigor y su belleza se convierten en cosas baladíes. Su belleza se marchitará un día como la hierba de los campos; su vigor se desvanecerá como una sombra. Pero el hecho de estar ligada por todas sus fibras al divino Crucificado da a nuestra carne, si no el consuelo de ser incorruptible, al menos la certeza de salir de la tierra al fin del mundo para entrar en la gloria del Señor. Esta es la enseñanza formal y tan consoladora de San Pablo: «Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom. 8,11). «Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo todos somos vivificados» (1 Cor. 15, 21-22). Se llora a los desgraciados que han permanecido sin sepultura. Los poetas, llorando sobre los ejércitos cuyas osamentas blanquean sobre tierras lejanas, han podido lanzar este grito: «El cielo cubre a los que no tienen tumba» [18]. Los cristianos no se impresionan por ello. «Ellos tienen la promesa de que, en un instante, su carne y sus miembros saldrán de la tierra, del seno más profundo de los elementos de que fueron disueltos, para renacer a una nueva vida y recuperar su integridad primera» [19].

Nuestro cuerpo será entonces muy superior al mismo de Adán antes del pecado [20]. Liberado en las entrañas de la tierra de los gérmenes de muerte que le había inoculado el pecado, recuperará todas las bellezas, fuerzas y perfecciones de su naturaleza, pero en una forma espiritual que no tendrá nada de animal y le volverá incorruptible e inmortal [21]. Esta restauración

---

15 *De bono matrimon.* I 29,32.
16 *Cont. Maximin. haeretic.* II 21,1.
17 *Serm.* 161,1.
18 LUCANO, *Farsalia* VII; *De peccatorum merit. et remiss.* I 7,8.
19 *De civitate Dei* I 12,2.
20 *De Genesi ad litt.* VII 35,68.
21 Ibid.

del cuerpo no será—digan lo que quieran Porfirio [22] y los maniqueos [23]—un milagro más grande que su creación. A excepción de algunos filósofos siempre prontos a limitar el poder del Creador, el mundo entero aspira a ello, y nosotros, los cristianos, estamos seguros de que Cristo salió de su sepulcro para levantar las piedras del nuestro [24] y envolver nuestro cuerpo en su propia glorificación. «Después de esta muerte que nos ha traído el pecado, nuestro cuerpo, a la hora de la resurrección, será gloriosamente transformado, ya que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios. Entonces, este cuerpo que fué corruptible y mortal se revestirá de incorrupción y de inmortalidad. Al abrigo de toda necesidad, liberado de todo sufrimiento, vivirá de la vida del alma bienaventurada en el seno del eterno reposo» [25].

¿Es preciso sacar la lección de esta esperanza magnífica? Desde el momento en que nuestro cuerpo está llamado a un destino tan alto, no tendremos jamás para con él, a despecho de sus miserias presentes, demasiado respeto ni demasiado amor. Unicamente hay que procurar que este amor no se fije sino pasajeramente en sus encantos perecederos. Debe ir derecho al principio divino que, por encima de la disolución provisional de sus elementos, será el agente secreto de su resurrección y de su felicidad eterna. Este principio, le conocemos ya, es la caridad. Dios nos ama demasiado para que nada de nosotros mismos vuelva a caer en la nada y para que esta carne que ha querido tomar para rescatarnos no reciba su parte en los beneficios de la redención. La mejor manera de volver a Dios un poco de su amor infinito es santificar nuestro cuerpo y hacerle todos los días un poco menos indigno de su gloria».

Conclusión 4.ª El deber de amar en caridad nuestro propio cuerpo no es obstáculo para practicar la mortificación voluntaria, incluso muy severa, con el fin de expiar los pecados propios o ajenos y, sobre todo, de configurarnos plenamente con Jesucristo, aunque ello lleve consigo la disminución no intentada de nuestra vida sobre la tierra.

248. Esta conclusión se cae de su peso después de todo cuanto acabamos de decir acerca de los destinos inmortales de nuestro cuerpo resucitado. El mundo egoísta y sensual no entenderá jámás esta doctrina, que calificará, en su ceguera, de inhumana y cruel. Pero quien conozca el valor del sufrimiento para expiar los pecados propios o ajenos—en virtud del dogma maravilloso de la *comunión de los santos*—y la sublime grandeza de la perfecta inmolación de sí mismo para configurarse plenamente con Cristo crucificado y completar en nuestra carne «lo que falta a su pasión», según la misteriosa expresión de San Pablo (Col. 1,24), la entenderá sin dificultad alguna. El bien espiritual del alma vale infinitamente más que la salud y la vida corporal. San Pablo considera como una gracia muy especial la dicha de poder sufrir con Cristo (Phil. 1,29) a fin de configurarse con El en sus sufrimientos y en su muerte (Phil. 3,10). El mismo declara que vive crucificado con Cristo (Gal. 2,19) y no quiere gloriarse sino en la cruz de Jesucristo, con la que vive crucificado al mundo (Gal. 6,14).

[22] *De civitate Dei* XXII 26 1
[23] *Cont. Adim.* XII
[24] *De civitate Dei* XXII 25.
[25] *De doct. christ.* I 18

Esta ha sido siempre la conducta de todos los santos. Todos ellos trataron de configurarse con Cristo crucificado en una forma o en otra, ya que éste es el único camino para alcanzar la santidad e incluso para ser discípulo de Cristo: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierde su vida por mí, la hallará» (Mt. 16,24-25).

Algunos santos llevaron a tal extremo esta sed de configurarse plenamente con Cristo crucificado, que su mayor deleite era la inmolación de sus cuerpos en aras de una penitencia casi feroz. Santo Domingo de Guzmán tomaba todas las noches tres sangrientas disciplinas. Su gran amigo San Francisco de Asís hubo de pedir perdón a su cuerpo—«su pobre asnillo»—por lo mal que le trataba en este mundo. Y San Pedro de Alcántara—aquel hombre que, en frase de Santa Teresa, «parecía estar hecho de raíces de árboles»[26], por las terribles penitencias a que se entregaba sin piedad—se apareció después de muerto a la misma Santa Teresa, diciéndole entre otras cosas: «¡Bendita penitencia, que tan grande gloria me ha traído!»[27].

Hay que notar, sin embargo, que para que esta inmolación de sí mismo sea lícita y meritoria ha de ser regulada por la prudencia cristiana. Nada puede hacerse contra la obediencia al legítimo superior o buscando directamente abreviar la propia vida.

Conclusión 5.ª Es lícito también—y a veces obligatorio—inmolar la propia vida en aras de la caridad para con el prójimo o del bien común temporal.

249. A primera vista parece que la primera parte de esta conclusión está en franca contradicción con la doctrina que hemos expuesto más arriba acerca de la prioridad del amor que nos debemos a nosotros mismos por encima del amor al prójimo. Pero la contradicción es sólo aparente, no real. Porque esa prioridad del amor a nosotros mismos hay que entenderla, como ya dijimos, en igualdad de condiciones y *en bienes del mismo orden* (v.gr., entre bienes materiales o espirituales por ambas partes), pero no cuando se produce un choque o conflicto en bienes *de distinto orden* (v.gr., entre un bien *espiritual*, por un lado, y otro *material*, por el otro). En estos casos, la caridad debe inclinarse a favor del bien *espiritual*, cualquiera que sea el sujeto a quien afecte: el prójimo o nosotros mismos. Y así, por ejemplo, es lícito y altamente meritorio consagrarse por caridad al cuidado de los enfermos contagiosos, aun con peligro próximo de contraer su misma enfermedad y acarrearse la muerte; porque el mérito sobrenatural de ese acto heroico de caridad—que se traducirá en un aumento de gloria eterna—vale mucho más que la vida corporal y, por lo mismo, compensa con creces su posible pérdida. Por donde aparece claro que el hombre, al realizar

[26] SANTA TERESA, *Vida* 27,18.
[27] Ibid., 27,19; 36,20.

ese acto heroico de caridad para con su prójimo, practica a la vez, y en grado *superior*, la caridad para consigo mismo; porque al prójimo le proporciona un bien *material* (el cuidado de su salud temporal), mientras que a sí mismo se proporciona un bien *espiritual* (el mérito sobrenatural de esa acción).

A veces estos actos de caridad para con el prójimo no sólo son lícitos, sino *obligatorios*. Y así, por ejemplo, el párroco tiene *obligación*—de justicia y de caridad—de administrar los últimos sacramentos a los enfermos apestados, aunque sea con peligro próximo de su vida, y el simple sacerdote está *obligado* a ello por caridad (que es obligación mayor que la de justicia), porque el bien espiritual del prójimo debe prevalecer siempre sobre nuestro propio bien corporal.

Por razón del *bien común*, que debe prevalecer siempre sobre el bien particular *tratándose de bienes del mismo orden*, el soldado tiene obligación de inmolar su propia vida, si es preciso, en defensa de la patria en una guerra justa.

Volveremos sobre esto en otro lugar.

Conclusión 6.ª El hombre debe procurarse, por caridad para consigo mismo, un porvenir humano digno y decoroso, de acuerdo con sus aptitudes personales y ambiente social en que vive.

250. Es un corolario de la obligación de conservar la propia vida y procurar su máximo perfeccionamiento humano. Los bienes exteriores y el cultivo natural de las propias cualidades pueden y deben orientarse a Dios bajo el influjo de la caridad sobrenatural, y en este sentido constituyen verdaderos deberes de caridad para consigo mismo, aunque en grados muy diversos, según las propias aptitudes y el ambiente o categoría social en que ha querido colocarnos la divina Providencia. Esforzarse honestamente por mejorar de estado y condición social no solamente es lícito, sino que es obligatorio, bajo el control y régimen de la caridad para consigo mismo.

251. Corolarios. 1.º Pecan más o menos gravemente contra este deber de *caridad* para consigo mismo los que, por descuido o negligencia culpable, dejan de labrarse un porvenir digno y decoroso (malos estudiantes, jóvenes holgazanes, etc.); y muchas veces pecan también contra la *justicia*, por la carga que representan para los padres, con gastos inútiles, que perjudican quizá a los demás hermanos, etc.

2.º Carecer de las cosas necesarias o convenientes al propio estado por espíritu de *tacañería*, o, por el contrario, *derrochar* sin ton ni son los propios bienes con excesiva prodigalidad, son pecados contra la caridad para consigo mismo, además de contra la virtud de la liberalidad.

ARTICULO 2

CON RELACIÓN A LA VIDA SOBRENATURAL

La vida sobrenatural es incomparablemente más importante que la natural. Con relación a ella, la caridad para con nosotros mismos nos prescribe dos deberes fundamentales: uno *negativo*, evitar el pecado a toda costa; y otro *positivo*, practicar la virtud con la máxima perfección posible. Vamos a examinar estos dos aspectos por separado.

A) Evitar el pecado

252. Además de una ofensa terriblemente injuriosa contra Dios, el pecado es una falta grandísima de caridad para consigo mismo, la mayor de todas las posibles. Con él nos acarreamos un daño *espiritual*—más o menos grande según la magnitud del pecado—que no sufre comparación alguna con la pérdida de todos los bienes materiales y aun del universo entero del que fuéramos dueños. No olvidemos que, como dice Santo Tomás y con él el sentido cristiano más elemental, «el bien sobrenatural de un solo individuo está por encima y vale más que el bien natural de todo el universo» [1].

Veamos, en efecto, los principales daños que nos acarrea el pecado en su doble forma mortal y venial.

1. EL PECADO MORTAL produce instantáneamente estos desastrosos efectos en el pecador que lo comete:

a) Pérdida de la gracia santificante, de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.
b) Pérdida de la presencia amorosa de la Santísima Trinidad en el alma.
c) Pérdida de todos los méritos adquiridos durante toda la vida pasada.
d) Supresión del influjo *vital* de Cristo, como el sarmiento separado de la vid.
e) Feísima mancha en el alma *(macula animae)*, que la deja tenebrosa y horrible.
f) Esclavitud de Satanás, aumento de las malas inclinaciones, remordimientos de conciencia.
g) Reato de pena eterna. El pecado mortal es el infierno en potencia. Entre ambos no existe de por medio más que el hilo delgado de la vida, que puede romperse con suma facilidad en el momento más inesperado (Mt. 24, 42-44).

El pecado mortal es, pues, la mayor desgracia que puede venir sobre nosotros. La persecución, la calumnia, la pérdida de todos los bienes materiales, la enfermedad y la misma muerte son cosa de risa comparadas con la catástrofe que representa para el alma

---

[1] I-II 113,9 ad 2.

un solo pecado mortal. Es como un derrumbamiento instantáneo de nuestra vida sobrenatural, un verdadero suicidio del alma a la vida divina de la gracia.

2. EL PECADO VENIAL. También el venial constituye un daño gravísimo para nuestras almas. Porque:

a) Disminuye el fervor de la caridad y la generosidad en el servicio de Dios.

b) Aumenta las dificultades para el ejercicio de la virtud.

c) Predispone para el pecado mortal, al que prepara el terreno.

d) Nos priva de muchas gracias actuales que el Espíritu Santo tenía vinculadas a nuestra exactitud y fidelidad.

e) Recibirá un terrible castigo en el purgatorio, si no lo expiamos suficientemente en este mundo.

f) Nos priva de muchos grados de gloria eterna que hubiéramos alcanzado fácilmente evitando los pecados veniales.

Como se ve, el pecado venial representa también una verdadera catástrofe para el alma. Con razón escribe Santa Teresa:

«Pecado muy de advertencia, por chico que sea, Dios nos libre de él. ¡Cuánto más que no hay poco, siendo contra una tan gran Majestad y viendo que nos está mirando! Que esto me parece a mí es pecado sobrepensado y como quien dice: «Señor, aunque os pese, haré esto; ya veo que lo veis y sé que no lo queréis y lo entiendo; mas quiero más seguir mi antojo y apetito que no vuestra voluntad». Y que en cosa de esta suerte hay poco, a mí no me lo parece, por leve que sea la culpa, sino mucho y muy mucho» [2].

Tan grave es, en efecto, la malicia de un pecado venial en cuanto ofensa de Dios, y es tan grave el daño que nos acarrea a nosotros, que no deberíamos cometerlo jamás aunque con él pudiéramos sacar todas las almas del purgatorio y aun extinguir para siempre las llamas del infierno. Para que se vea la increíble locura que comete el pecador cuando se lanza al abismo insondable del pecado mortal, que le desposee totalmente de la vida sobrenatural y le hace reo de un castigo terrible y eterno. El pecado mortal, y aun el venial plenamente voluntario, serían imposibles si el pecador advirtiera con claridad lo que va a hacer antes de lanzarse a él. Sólo el ímpetu de la pasión, cegando la inteligencia y enturbiando la claridad de la visión, puede explicar la increíble locura del pecador, que llena de estupor a los ángeles de Dios.

«A cualquier lado que se vuelva el pecador—escribe a este propósito el P. Sertillanges [3]—necesariamente habrá de ver frente a sí, con sólo abrir los ojos, las dos muertes: la que llamamos con ese nombre, y la otra, la del alma. ¿Cómo dormir con la condenación en el corazón? ¿Cómo es posible ir, venir, recrearse y divertirse, cuando la sorpresa de la muerte—tan frecuente a nuestro alrededor—puede precipitarnos en el infierno? ¿Qué proporciona el pecado? Simiente de disgustos, «materia combustible», dice Tomás de Kempis. ¿Y su amenaza? La pena espantosamente atormentadora: el fuego. Pero nosotros no pensamos en ello y en esto precisamente consiste

[2] SANTA TERESA, *Camino de perfección* 41,3.
[3] P. SERTILLANGES, O. P., *Deberes* (Bilbao 1953) L.IV p.214-216.

la locura. En todo pecado hay un error y una falta de fe que la afirmación constante de la fe torna insensata. El día en que la razón y Dios nos hayan convencido, no pecaremos más...

¡Por qué naderías ponemos en peligro nuestros bienes eternos! Tiembla uno considerando que es posible pagar este miserable oropel con el oro verdadero, con nuestra vida inmortal. El infinito resplandece sobre nosotros, pero nosotros, insensatos, nos empeñamos en proyectar sus destellos sobre la nada. Podría creerse que el hastío del placer gozado proviene de la saciedad. No proviene sino de una equivocación: no era esto lo que en él se buscaba. Entonces, pecador, ¿terminarás reconociendo en el fondo de tu conciencia eso que tú buscas a través de todo y que en todo se encuentra escondido? ¿Es que la conciencia existe para otra cosa que para advertirnos la jerarquía de nuestros instintos? ¡Cuán poco expurgada está la conciencia cuando no nos hace sentir el llamamiento infinito como el primero entre todos los instintos que en nosotros se agitan!»

La primera obligación, por consiguiente, que nos impone la caridad para con nosotros mismos es la de evitar *a toda costa*, aun de la misma vida, el pecado mortal y el venial deliberado[4].

B) Practicar la virtud

253. El primero y más importante de los deberes *positivos* que nos impone la caridad para con nosotros mismos en relación con nuestra vida sobrenatural, es el de procurar incrementarla en nuestras almas por todos los medios a nuestro alcance.

La razón es muy sencilla. Si la caridad es amor, y el amor consiste en desear el bien a la persona amada, síguese que cuanto más nos amemos a nosotros mismos con verdadero amor de caridad, tanto más nos esforzaremos en procurarnos el mayor bien entre todos los posibles, que no es otro que el aumento y desarrollo de la vida sobrenatural en nuestras almas. A mayor grado de gracia en esta vida corresponde mayor grado de gloria eterna en el cielo. No hay ni puede haber mayor acto de caridad realizado en favor de sí mismo que el de trabajar con todas nuestras fuerzas en la gran empresa de nuestra propia santificación, aunque sea a costa de la pérdida de todos los bienes terrenos, de la salud corporal y de la misma vida.

Si el hombre mundano y superficial no tuviera el triste privilegio de ver todas las cosas al revés de lo que son, no tendría otra preocupación que la de hacerse santo a toda costa. ¡Cuánta desorientación en cuestiones fundamentales se advierte incluso en muchos que se llaman y se tienen por verdaderos cristianos! Dedican jornadas de trabajo agotador a sus negocios y empresas temporales, y apenas se preocupan de los intereses eternos de su alma. Todo su afán se les va detrás del dinero, sacrificándole incluso las propias fuerzas, la propia comodidad y bienestar. Trabajan afanosamente para hacerse la ilusión de que son ricos, quizá millonarios, durante los *setenta u ochenta años* que han de vivir en esta vida miserable, y no se preocupan poco ni mucho de hacerse auténticamente mi-

[4] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* 3.ª ed. (BAC, Madrid 1958) n.156-164, donde hemos explicado largamente todo esto.

llonarios *para toda la eternidad*. Apenas puede imaginarse una mayor locura e insensatez.

Tanto más cuanto que el coeficiente de felicidad más elevado que podemos alcanzar *aun en esta vida* se encuentra, sin duda alguna, en nuestra unión íntima con Dios. Con razón Santa Teresa, después de describir las altísimas mercedes que Dios hace a los que se le entregan sin reservas, bañándoles en deleites inefables, exclama con vehemencia:

«¡Oh almas que habéis comenzado a tener oración y las que tenéis verdadera fe! ¿Qué bienes podéis buscar *aun en esta vida* (dejemos lo que se gana para sin fin), que sea como el menor de éstos? Mirad que es así cierto, que se da Dios a sí a los que todo lo dejan por El. No es aceptador de personas, a todas ama. No tiene nadie excusa, por ruin que sea, pues así lo hace conmigo trayéndome a tal estado. Mirad que no es cifra lo que digo de lo que se puede decir: sólo va dicho lo que es menester para darse a entender esta manera de visión y merced que hace Dios al alma; mas no puedo decir lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas, *el deleite tan sobre cuantos acá se pueden entender*, que bien con razón hace aborrecer los deleites de la vida, que *son basura todos juntos. Es asco traerlos a ninguna comparación aquí, aunque sea para gozarlos sin fin*, y de éstos que da el Señor sola una gota de agua del gran río caudaloso que nos está aparejado» [5].

No cabe duda. El negocio de los negocios, el que debería absorber por completo la atención del hombre en plan de idea obsesionante, es la magna empresa de su propia santificación. Esta fué, en efecto, la gran obsesión de los santos y la de todos aquellos que, imitando sus huellas, supieron seguir «la escondida senda por donde han ido los pocos sabios que en el mundo han sido» [6].

254. Corolarios. 1.º Pecan contra la caridad para consigo mismo en relación con la vida sobrenatural:

a) Los que viven en pecado mortal, con grandísimo peligro de que la muerte les sorprenda en ese estado, acarreándose el mayor de los daños posibles, que es la condenación eterna.

b) Los que no mortifican sus pasiones desordenadas o se exponen a grave peligro de pecado.

c) Los que descuidan por completo su vida sobrenatural o no se esfuerzan en adelantar en los caminos de la perfección cristiana.

Todo pecado, por muy ligero que sea, constituye un verdadero atentado contra la caridad para consigo mismo. Y todo esfuerzo para aumentar en nosotros la gracia santificante constituye el mayor acto positivo de caridad que podemos realizar en favor de nosotros mismos.

2.º Como la suma perfección cristiana consiste en la perfecta configuración con Jesucristo [7], síguese, como corolario hermosísimo, que **el verdadero amor para consigo mismo consiste en la perfecta imitación de Jesucristo.**

---

[5] Santa Teresa, *Vida* 27,11-12.

[6] Fr. Luis de León, *Vida retirada* estrofa 1.ª Cf. *Obras castellanas completas*: BAC, 2.ª ed (Madrid 1951) p.1428.

[7] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* n.13-22.

SECCION 2.ª

Lo negativo

Examinados los deberes *positivos* que nos impone la caridad para con nosotros mismos, veamos ahora los *negativos*, o sea, los pecados que es menester evitar como opuestos diametralmente a aquellos deberes.

Los principales son los que muestra el siguiente cuadro esquemático:

Contra el amor a sí mismo.....	Por defecto.....	Odio.
	Por exceso.....	Egoísmo.
Contra la propia vida.....	De obra.....	Suicidio.
	De deseo.....	Deseo de la muerte.
Contra la propia integridad corporal.....		Mutilación.

Vamos a examinar con detalle cada uno de estos pecados.

A) El odio de sí mismo

255. A primera vista parece imposible que alguien pueda odiarse a sí mismo, y en cierto sentido lo es. Pero hay un amor *desordenado* de sí mismo que equivale a un verdadero odio. Escuchemos a Santo Tomás explicando admirablemente esta distinción:

«Hablando en absoluto, es imposible que nadie se odie a sí mismo, pues todo ser apetece naturalmente el bien y nada puede desearse sino bajo la razón de bien, ya que el mal es extraño y contrario a la voluntad. Y como amar a uno es querer el bien para él—como ya hemos visto—, es necesario que uno se ame a sí mismo y es imposible que uno se odie a sí mismo, hablando absolutamente.

Sin embargo, puede ocurrir incidentalmente que uno se odie a sí mismo, y esto de dos maneras:

a) Primeramente, por parte del bien que uno quiere para sí. Ocurre a veces que lo que se apetece como bueno mirado en particular, es malo en absoluto (v.gr., el placer pecaminoso); y, según esto, quiere uno incidentalmente para sí un verdadero mal (aunque se presente con apariencia de bien), lo cual es odiarse.

b) En segundo lugar, por parte de sí mismo, para quien se desea el bien. Porque cada cosa consiste ante todo en lo más principal de ella, y es evidente que lo principal del hombre es su espíritu. Pero ocurre que algunos se creen constituídos principalmente por lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva; y por eso se aman según lo que creen que son y odian lo que verdaderamente son, queriendo cosas contrarias a la razón.

De estos dos modos, el que ama la iniquidad no odia solamente a su alma, sino también a sí mismo» [1].

San Agustín expresó admirablemente esta misma verdad en el siguiente texto:

«Así como el que trata de perjudicar a otro le tiene odio, se puede decir con toda verdad que el alma que se produce un daño se odia a sí misma. Ciertamente que hace esto sin saberlo, porque no piensa que lo que desea le es dañoso; pero esto no impide que se dañe efectivamente, puesto que quiere lo que la destroza. He aquí por qué dice la Sagrada Escritura que «el que ama la iniquidad odia su alma» (Ps. 10,6) [2].

Esta magnífica doctrina tiene infinidad de aplicaciones prácticas. El pecador, al entregarse al pecado en busca de un placer, cree realizar un acto conveniente para sí (y lo es, sin duda, según su naturaleza sensitiva y animal); pero, en realidad, es un acto terriblemente dañino y perjudicial según su naturaleza específica racional. Y como ese placer desordenado reclama una sanción dolorosa, que habrá de pagar inexorablemente en este mundo o en el otro, síguese que ese acto que parecía de amor a sí mismo en realidad equivale a un auténtico y verdadero odio.

B) El egoísmo

256. Por exceso contra el legítimo amor de caridad que nos debemos a nosotros mismos, existe el pecado de *egoísmo*, que es el principio y fundamento de todos los demás pecados [3].

Atendiendo únicamente a su significación etimológica, la palabra egoísmo (= culto del yo) podría emplearse en sentido honesto y razonable; pero el uso general ha restringido su significado en sentido peyorativo, haciéndolo sinónimo de *amor desordenado de sí mismo*, o sea, del amor a sí mismo con exclusión de todos los demás.

Escuchemos al P. Janvier describiendo magistralmente este vicio repugnante:

«Entendido como os lo he explicado, el amor a sí mismo no solamente es lícito, sino obligatorio; no sólo es compatible con el amor a Dios, sino que es su consecuencia inseparable.

Pero muchos hombres lo comprenden de otro modo. Para ellos, amarse es rendirse un culto que comporta una suerte de adoración. Rendirse este culto es atribuir a todas sus inclinaciones, cualesquiera que sean, un carácter inviolable y sagrado, es arrogarse el derecho de satisfacerlas. Según una fórmula que vuestros oídos están cansados de escuchar y que ha tomado en ciertos labios un sentido revolucionario y abyecto, es *vivir su vida*, esto es, escuchar con complacencia la voz de los instintos que fermentan en nosotros y ofrecerles, al precio que sea, la presa que reclaman.

¿Adónde conduce esta doctrina, que ha conocido los favores de la Academia antes de ser invocada ante los tribunales por los anarquistas y malhechores como una justificación de sus fechorías? Hace dos mil años nos lo

---

[1] I-II 29,4. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(Nota del autor.)*
[2] San Agustín, *De Trinitate* XIV 14,18.
[3] Cf. I-II 77,4.

dijo San Pablo: conduce a los vicios más repugnantes y vergonzosos. El hombre a quien tiraniza y al que inspira su conducta, se muestra enemigo de toda privación, de toda sujeción, de todo sacrificio, que considera como una disminución de su ser y de su personalidad. En consecuencia, marcha a la deriva de sus apetitos, se abandona al flujo y reflujo caprichoso de sus deseos. ¿Le atormenta la codicia? Se asegura, por todos los medios a su alcance, la abundancia de los bienes materiales. ¿Experimenta la necesidad de aparecer y de dominar? Sin preocuparse de sus semejantes, a quienes zancadillea o engaña, se lanza al asalto del poder, de honores o dignidades. ¿Siente gusto por la independencia? Se desliga de la autoridad, se subleva contra las leyes, rompe los lazos de parentesco o de gratitud que le estorban o le encadenan. ¿Le place perturbar la paz, difamar a unos, burlarse de otros, rebajar a éstos, ofender a aquéllos? Siembra la discordia, la calumnia, la mentira, la ironía; llena el universo de sus intrigas, de sus maniobras, de sus crueldades. ¿Se siente presionado por el aguijón de la voluptuosidad? Pide a todos los objetos que se le presentan los espectáculos, las emociones, los transportes que reclaman sus ojos, sus oídos, su imaginación, su corazón; se insinúa en los hogares para tentar y seducir a seres sin defensa, que quiere convertir en cómplices y víctimas de su pasión. ¿Tiene interés en pasar por hombre honesto, virtuoso, liberal, religioso? Se pone una careta, oculta el egoísmo de sus costumbres, sus hábitos desenfrenados de libertinaje, de ambición y de cinismo bajo las apariencias de la amistad, de la abnegación, de la generosidad, del patriotismo, de la piedad.

Sí, me apresuro a proclamarlo: este amor desordenado de sí mismo es esencial y violentamente contrario a la caridad. Cuando apunta sobre un alma, la caridad se debilita; cuando reina, la caridad muere. Cualquiera que sea la elegancia mundana y el arte literario en los que se envuelva y disimule; lo mismo si se presenta bajo las apariencias refinadas del diletantismo que bajo la brutalidad del crimen, la caridad lo rechaza, como el bien rechaza al mal y como el cielo al infierno. Ha sido él—dice San Agustín—quien ha edificado la ciudad de Babilonia, eterna rival de Jerusalén, edificada por la caridad. La caridad, en efecto, es paciente, dulce, bienhechora; está exenta de envidia, de temeridad, de precipitación, de hinchazón; no conoce la ambición, no busca sus propios intereses a expensas de los otros; no se irrita, no se enfada, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, sino del triunfo de la verdad; antes que desagradar a Dios, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (cf. 1 Cor. 13,4-7). Otras tantas cualidades que se oponen diametralmente al amor desenfrenado de sí mismo»[4].

Y un poco más abajo añade todavía el gran orador:

«Hay hombres para quienes amarse y *vivir su vida* consiste en entregarse a los instintos de la carne. Su ideal es pasar por todas las efervescencias, todos los éxtasis del placer sensible, como si la vida humana consistiera por entero en las satisfacciones groseras que los animales comparten con nosotros. A veces se les oye decir con la altivez que caracteriza su inconsciencia: «He vivido mucho». En cualquier hipótesis se engañan. No les recordaré que vivir como un animal es poco vivir para un hombre; que no aspirar más que a los placeres de los brutos es amarse de una manera baja, vergonzosa, repugnante; no les recordaré que tienen un alma y que no han vivido humanamente si no han vivido para ella. Su cinismo se reiría de mis argumentos. Pero yo les diré, desde luego, que el amor desordenado de sí mismo, llevado hasta este extremo de degradación, es con frecuencia fatal al organismo; que un gran número de los que se han entregado a estos

[4] P. Janvier, *La charité* l.1 (París 1914):p.87-90.

excesos han marchitado prematuramente la juventud y la belleza física de la que estaban tan envanecidos, han arruinado la salud y la fuerza a la que estaban tan asidos y se han convertido en los verdugos de ese cuerpo sobre el que habían concentrado todas sus solicitudes; que sus enfermedades, su debilidad, su vejez prematura, hablan muy alto y demuestran que han sido los mayores enemigos de su propia carne; que las locas satisfacciones que le han proporcionado han sido otros tantos golpes inferidos a su lozanía y vitalidad. Y suponiendo que por temperamento, o por un resto de sabiduría, hayan sabido moderarse y su organismo haya resistido sus costumbres desarregladas, les diré, no obstante, que, realizando su sueño, han impedido a su cuerpo y a sus sentidos cumplir la más alta de sus funciones, que es servir al alma, preparar los materiales a la inteligencia, participando así de la vida superior del espíritu; que el cuerpo y los sentidos, usando del alma como de un instrumento y sometiéndola a sus caprichos, la han perjudicado a ella y se han privado a sí mismos del elemento más precioso de su propia vida. ¿Qué queda aquí de un hombre? Un ser a quien el amor desordenado de sí mismo ha corroído, un fantasma que se contempla compasivamente y del que se aleja uno con disgusto» [5].

No son éstos los únicos efectos desastrosos del egoísmo. Cuando se apodera totalmente del hombre, rigiendo y gobernando todas sus actividades, se convierte en el desorden número uno, en el desorden esencial. He aquí la explicación teológica de este hecho [6]:

«En el sentido absoluto de la palabra, el egoísmo es el amor desordenado de sí mismo, subordinándolo absolutamente todo a la satisfacción de sus deseos y apetitos. Entonces, por su misma esencia, el egoísmo absoluto es la negación del orden moral, puesto que establece como bien supremo al propio *yo* y empuja al hombre, a pesar de su limitación y su dependencia, a ocupar el puesto del bien final e infinito, que es Dios.

En su extensión más amplia, el egoísmo abarca el deseo y la voluntad de dominarlo todo, de poseerlo todo, de gozar de todo hasta donde sea posible, excluyendo a los demás de la posesión y disfrute de los bienes adquiridos o deseados. Todo hombre siente una inclinación innata hacia su propia felicidad; pero esta tendencia debe ajustarse al orden esencial de las cosas, que orienta a la criatura racional, sus facultades, operaciones y deseos hacia el bien final e infinito.

El egoísmo absoluto, desplazando el centro de orientación de la naturaleza humana, quebranta, pues, el orden natural de las cosas y pervierte la inclinación innata del hombre hacia la felicidad. Así, el egoísmo absoluto aparece como una corrupción de la integridad de la naturaleza humana, es la concupiscencia nacida del pecado original [7]. El amor desordenado y absoluto de sí mismo proviene del pecado y excita al pecado.

Sin embargo, no constituye en sí mismo un pecado imputable, como sostienen los protestantes. Según la doctrina del concilio de Trento, se le puede llamar únicamente *hábito del pecado*, pecado habitual (cf. D 792). Para que se produzca el pecado personal actual, es necesario que la voluntad se introduzca en esta inclinación desordenada que es el egoísmo absoluto. Cuanto más la voluntad se ponga al servicio de la pasión por actos culpables repetidos, tanto más crece el egoísmo en sus deseos, sus tendencias y caprichos. Entonces el *hábito del pecado* se convierte en *vicio* y el amor desordenado de sí mismo alcanza su meta suprema.

---

5 Ibid., p.98-100.
6 Cf. DTC 1.4 (2.ª parte) col.2225.
7 Cf. Rom. 7,22; Santo Tomás, I-II 82,2.

Todo pecado tiene su raíz profunda en el egoísmo absoluto; porque el pecado es la desviación de la voluntad que prefiere la criatura a Dios, que estima el bien finito y pasajero más que al bien infinito e inmutable, que busca el placer a pesar de la voluntad de Dios; en una palabra, hace del amor a sí mismo la regla de sus acciones.

San Gregorio Magno llama al egoísmo, tomado en el sentido que acabamos de exponer, *vitiorum regina*, la reina de los vicios [8]. Según San Buenaventura, es «el principio de todos los pecados actuales» [9]; y según Santo Tomás, es «la causa de todos los pecados» [10]. San Agustín escribe: «Dos amores fundaron dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia» [11]. En fin, el mismo Platón se expresa en estos términos: «En verdad, el amor excesivo de sí mismo es para todos y siempre la causa de todas las faltas» [12].

Nunca insistiremos bastante, por consiguiente, en la lucha tenaz contra los desórdenes del amor propio. Lo llevamos metido en lo más hondo de nuestra naturaleza humana, seriamente averiada por el pecado de origen, y sus exigencias desordenadas se infiltran en el alma de manera tan sutil que a veces pasan desapercibidas al mismo que las padece. Hay que estar muy alerta, en guardia y atención continua contra nuestras malas inclinaciones, para no dejarse sorprender por los asaltos de este enemigo encarnizado de la verdadera caridad para con nosotros mismos, o para no dejarse arrastrar inconscientemente por la suave pendiente de sus perversas tendencias.

C) El suicidio [1]

257. 1. Noción, gravedad y división. El suicidio, que consiste en *producirse la muerte a sí mismo por propia iniciativa o autoridad*, es un pecado monstruoso, el mayor que se puede cometer contra la caridad para consigo mismo, ya que con él se priva violentamente de la vida natural al cuerpo y de la sobrenatural al alma. Si la muerte se produce instantáneamente, sin tiempo de arrepentirse de tamaño crimen, el pecador se condena para toda la eternidad, a menos de que su suicidio haya sido efecto de un rapto de locura o enajenación mental que le haya privado por completo del uso de su razón y libertad.

Además de la *caridad* para consigo mismo, el suicida quebranta gravemente la *justicia* con relación a Dios y a la sociedad. Peca contra Dios, usurpando violentamente el dominio exclusivo sobre la vida del hombre, que pertenece únicamente a El; y peca contra la sociedad, privándola injustamente de uno de sus miembros, que estaba obligado a colaborar al bien común [2].

---

[8] *Morales* 31,87: *ML* 76,620.
[9] *Breviloquium* III 9.
[10] I-II 77,4.
[11] *De civitate Dei* XIV 28: *ML* 41,436.
[12] *Tratado de las leyes* V 731.

[1] Cf. nuestra *Teología moral para seglares* t.I (BAC, Madrid 1957) n.447-450.
[2] Cf. II-II 64,5.

El suicidio puede ser *directo* o *indirecto*, según que *se intente* o *busque directamente* la propia muerte o solamente *se permita* buscando otra finalidad.

258. 2. **Errores.** Parece increíble que la humanidad haya podido errar tan burdamente en torno a este crimen, tan contrario a la inclinación natural de todos los seres. He aquí los principales errores con su correspondiente refutación:

1.º Los antiguos estoicos, entre los que sobresale Séneca, consideraban que era sabiduría y fortaleza quitarse la vida para huir de las miserias de este mundo, prestar un servicio a la patria, etc.

No se daban cuenta de que buscar el remedio a las miserias de la vida o el bien de la patria por medios buenos o indiferentes es lícito y bueno; pero no por el suicidio *directo*, que es intrínsecamente inmoral.

2.º Entre los filósofos lo tuvieron por lícito Hume, Montesquieu, Bentham, Schopenhauer, Paulsen, Nietzsche, Durkheim, etc., según los cuales la vida es un beneficio que nos concede la naturaleza, al que se puede libremente renunciar.

El error inicial de estos filósofos es su ateísmo burdo y grosero. No ha sido la simple naturaleza, sino Dios quien nos ha dado la vida para que la administremos de acuerdo con sus leyes divinas, no para que dispongamos de ella a nuestro arbitrio. La vida es un beneficio divino irrenunciable.

3.º La gente ignorante y superficial suele considerar el suicidio como un acto de supremo valor y fortaleza.

En realidad, el suicida es un cobarde que renuncia a la lucha. El verdadero valiente es el que sabe afrontar con decisión las penalidades y contratiempos de la vida, por muy duros que sean, sin cometer la vileza de deponer las armas.

4.º Los militares no católicos suelen considerar el suicidio como un acto de pundonor antes de rendirse o entregarse al enemigo.

No advierten que dejarse aprisionar por el enemigo después de haber resistido hasta el último cartucho no es un deshonor, sino una clara señal de valentía y entereza. El militar que se suicida ante el enemigo es un cobarde, que no se atreve a afrontar la responsabilidad de su propia resistencia hasta el final.

3. **Doctrina católica.** Vamos a precisarla en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª El suicidio directo, realizado por propia iniciativa o autoridad, es siempre un pecado gravísimo.

259. Hemos indicado más arriba las principales razones: el suicida quebranta gravemente la *caridad* para consigo mismo y la *justicia* con relación a Dios y a la sociedad humana en general. Para mayor abundamiento, escuchemos al inmortal filósofo de Vich hablando contra el suicidio [3]:

[3] Cf. Jaime Balmes, *Filosofía elemental*, Ética, n.132-134. Puede verse en *Obras completas*: BAC, t.3 (Madrid 1948) p.145-146.

«La razón fundamental de la inmoralidad del suicidio está en que el hombre perturba el orden natural, destruyendo una cosa sobre la cual no tiene dominio. Somos usufructuarios de la vida, no propietarios; se nos ha concedido el comer de los frutos del árbol, y con el suicidio nos tomamos la libertad de cortarle.

¿En qué puede apoyarse el hombre para llamarse propietario de la vida? ¿Se la ha dado él a sí propio? ¿Se le consultó, acaso, para traerle a ella? ¿Dónde estaba antes de vivir? No era, y se halló existiendo, no por su voluntad, sino por la del Creador, con arreglo a las leyes de la naturaleza. Si él no se la ha dado, ¿cómo pretenderá ser su dueño exclusivo, de suerte que la pueda destruir cuando bien le parezca? Todo le está indicando que el vivir no depende de su libre albedrío; a más de haber pasado de la nada al ser, experimenta que la mayor parte de las funciones de la vida se hacen independientemente de su voluntad: la respiración, la circulación de la sangre, la digestión, la nutrición y, en general, todas las funciones vitales se ejercen sin que piense en ellas...

El deseo de la conservación de la vida y el horror a la muerte es un indicio de que no están en nuestra mano. Los brutos animales, como obedecen ciegamente al instinto de la naturaleza, no se suicidan nunca; sólo el hombre, en fuerza de su libertad, puede perturbar de una manera tan monstruosa el orden natural.

El suicida, o ha de negar la inmortalidad del alma, o comete la mayor de las locuras. Si se atiene a lo primero, afirmando que después de esta vida no hay nada, el suicidio no se excusa, pero se comprende; y, por desgracia, se nota que donde cunde la incredulidad, allí cunde también esta manía criminal. Pero, si el suicida conserva, no diré la seguridad, pero siquiera la más leve duda sobre la existencia de la otra vida, ¿cómo se explica tamaña temeridad? ¿Quién le ha hecho árbitro de su destino futuro de tal modo que pueda adquirirlo cuando bien le parezca? Al presentarse delante de su Creador en el mundo de la eternidad, ¿qué podrá responder si se le dice: «¿Quién te ha llamado aquí? ¿Quién te ha dicho que estaba terminada tu carrera sobre la tierra? ¿Por qué la has abreviado por tu sola voluntad? El que debía sacarte de la tierra, ¿no es, acaso, el mismo que te puso en ella? La razón, el instinto de la naturaleza, ¿no te estaban diciendo que el atentar contra tu vida era un acto contrario a la ley que se te había impuesto?» ¿Quién le autoriza para ir al otro mundo a buscar otro destino? ¿No sería justo, justísimo, que, en vez de la felicidad, encontrase la desdicha? He aquí, pues, cómo el suicidio, siempre inexcusable, no puede ni siquiera comprenderse sino como una temeridad insensata en quien abrigue alguna duda sobre si hay algo después de la muerte; y así es muy natural lo que enseña la experiencia, de que se encuentran tan pocos suicidas cuando se conservan las ideas religiosas. Este es un buen barómetro para juzgar de la religiosidad de los pueblos: si son muchos los individuos que atentan contra su vida, señal es que se han enflaquecido las creencias sobre la inmortalidad del alma».

No hay, en efecto, ninguna razón que pueda autorizar jamás el suicidio directo [4]. Sólo la pérdida completa de la fe, un rapto de locura o una insensatez increíble pueden explicar ese monstruoso atentado contra la propia naturaleza. Parece imposible, en efecto, que, teniendo fe, o tan sólo una ligerísima sospecha sobre la existencia de la otra vida, se cometa la increíble locura de querer conmutar los dolores y amarguras de esta vida—que, por grandes que

[4] Santo Tomás refuta admirablemente las razones más especiosas que suelen alegarse en favor del suicidio (cf. II-II 64,5 ad 2.3 et 5).

sean, no durarán cien años—con la espantosa desgracia de la condenación eterna. Tiene razón Balmes cuando dice que el número de suicidios es un barómetro para medir el grado de religiosidad de los pueblos[5]. El cine, el teatro, las novelas, etc., que exaltan o legitiman el suicidio hacen un daño gravísimo y deberían ser severamente prohibidos por la autoridad pública.

Escolios: 1.º ¿Es lícito el suicidio directo realizado en cumplimiento de la pena de muerte impuesta por la autoridad pública?

260. Aunque algunos moralistas se muestran vacilantes—proclamando, sin embargo, la odiosidad de ser verdugo de sí mismo—, la inmensa mayoría lo niegan en absoluto, afirmando que la autoridad pública no tiene potestad para ordenar esa acción, que es, de suyo, intrínsecamente mala. Lo único que el reo puede hacer por sí mismo son ciertas cosas *preparatorias* para la ejecución (v.gr., subir sin resistencia las escaleras del patíbulo, sentarse en la silla eléctrica, etc.); pero no debe ni puede realizar la acción *inmediatamente productora* de su muerte (v.gr., disparándose un tiro o bebiendo por sí mismo el veneno).

2.º Penas eclesiásticas contra los suicidas.

261. La Iglesia castiga el suicidio con la privación de la sepultura eclesiástica (cn.1240 § 1,3.º). No se incurre, sin embargo, en esta pena:

a) Si el suicida tenía perturbadas sus facultades mentales.
b) Si dió alguna señal de arrepentimiento antes de la muerte.
c) Si el suicidio fué enteramente oculto (por no difamar al difunto).
d) Si hay alguna duda sobre si la muerte sobrevino por suicidio o si gozaba de pleno conocimiento al cometerlo.

El que *intentó* suicidarse es irregular por delito (cn.985,5.º), debe apartársele de los actos legítimos eclesiásticos (v.gr., ser padrino de un bautizo), y, si es clérigo, debe suspendérsele temporalmente y removerle de los beneficios u oficios con cura de almas (cn.2350 § 2).

Conclusión 2.ª El suicidio indirecto es también gravemente ilícito, a no ser con causa gravemente proporcionada.

262. La razón es porque, aunque la acción que indirectamente causa la muerte puede no ser mala (v.gr., el ejercicio de una profesión arriesgada), e incluso buena (v.gr., la caridad cuidando enfermos contagiosos), se requiere justa y proporcionada causa para permitir la propia muerte, según las reglas del voluntario indirecto y las que se requieren para poner una causa con doble efecto, bueno y malo. Como exponen los moralistas, para su licitud han de reunirse las siguientes condiciones:

a) Que la acción u omisión sea buena o indiferente.
b) Que de ella se siga el efecto bueno antes que el malo, o, al menos, con la misma inmediación; jamás el efecto bueno después que el malo o mediante el malo.

[5] De hecho, mientras en la época medieval era rarísimo el suicidio, después de la Revolución Francesa y de la descristianización de Europa, ha aumentado en proporciones alarmantes. Según una estadística del año 1910, por cada 100.000 habitantes se suicidaron 39 en Austria, 30 en Checoslovaquia, 29 en Alemania, 26 en Suiza, 19 en Francia, 16 en Inglaterra, 15 en los Estados Unidos, 10 en Italia y Canadá, 8 en Holanda y 4 en España e Irlanda.

c) Que el efecto bueno sea proporcionado al malo, o sea, que tenga la misma importancia que el malo o mayor aún.

d) Que se intente *únicamente* el efecto bueno y no el malo.

CAUSAS PROPORCIONALMENTE GRAVES PARA PERMITIRLO. Suelen señalarse las siguientes:

a) *El bien público o común*, que, en bienes del mismo género, está por encima del bien privado o particular.

b) *El bien espiritual ajeno*, que debe prevalecer—como ya vimos—sobre el bien corporal propio.

c) *El ejercicio de la virtud*, que vale más que la vida corporal.

d) *Para evitar una muerte más cierta o más cruel.*

Ejemplos concretos:

1.º POR EL BIEN COMÚN pueden, e incluso *deben*, los sacerdotes, médicos, policías, etc., exponerse a grave peligro de muerte en el ejercicio de sus obligaciones; pueden los soldados lanzarse al ataque, en una guerra justa, en medio de una granizada de balas; incendiar el barco en el que van a perecer ellos también; lanzarse en paracaídas sobre el campo enemigo con grave riesgo de su vida; hacer estallar un polvorín que los matará a ellos también; dirigir el *torpedo humano* en el que habrán de perecer juntamente con el barco torpedeado (a no ser que se le pueda hundir sin recurrir a este extremo), etc. La caridad para con el prójimo, la defensa del orden público o la salvación de la patria son causas suficientemente graves para *permitir* la propia muerte *intentando únicamente el bien* que se sigue para los demás. Con esta misma finalidad pueden los químicos hacer experiencias o investigaciones atómicas con peligro de explosiones inesperadas que les produzcan la muerte.

Es lícito también ganarse la vida con el ejercicio de una profesión arriesgada (v.gr., trabajo en obras o fábricas peligrosas, en el fondo de una mina, etc.) e incluso como torero, saltimbanqui, domador de fieras, etc., con tal que, por su especial habilidad o larga experiencia, el peligro de muerte sea remoto o improbable.

2.º POR EL BIEN ESPIRITUAL AJENO pueden y deben los misioneros predicar el Evangelio a los salvajes con peligro de la propia vida; se puede y se debe atender espiritualmente a los enfermos contagiosos (el párroco por *justicia* y *caridad;* los demás, por *caridad*, que es más importante que la justicia); ceder por caridad la tabla de salvación en el naufragio si se cree que el prójimo está en pecado mortal (para que no se condene) o si se trata de una persona necesaria para el bien común, etc.

3.º POR EL EJERCICIO DE LA VIRTUD se puede practicar severamente—como ya dijimos—la mortificación cristiana (ayunos, penitencias, etc.) aunque se abrevie con ello la propia vida; dejarse matar por un injusto agresor para evitarle a él la muerte en pecado mortal; renunciar a una operación quirúrgica *conveniente* si lo impidiera un pudor extraordinario (v.gr., en una religiosa) o fuera peligrosa para la propia virtud.

Se discute lo que debe hacer una mujer que va a ser violentamente atropellada. Algunos autores dicen que podría echarse por una ventana alta, aun con *certeza* de producirse la muerte; pero esto parece del todo insostenible (es un suicidio *directo*, que jamás es lícito). Otros lo autorizan tan sólo con *peligro* de matarse, pero no cuando hay certeza de ello.

Santo Tomás nos parece que da la verdadera solución en la siguiente forma:

«No es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer el mayor crimen, que es el suicidio, por evitar un menor delito ajeno; pues la mujer violada a la fuerza, no peca si no da su consentimiento, porque *el cuerpo no se mancha sino por el consentimiento del alma*, como dijo Santa Lucía. Y es notoriamente menor pecado la fornicación o el adulterio que el homicidio y, sobre todo, que el suicidio, el cual es gravísimo, pues el hombre se causa a sí mismo un daño, debiéndose un máximo amor; y, además es pecado peligrosísimo, porque no queda tiempo para expiarlo por la penitencia» [6].

Desde luego, la mujer que va a ser atropellada puede golpear y herir a su injusto agresor; pero la *caridad* pide que no le mate, pues se encuentra en pecado mortal y, por lo mismo, le ocasionaría la condenación eterna, aunque sea por culpa suya. *Puede* también dejarse matar antes que permitir la violación, pero no está estrictamente obligada *si está moralmente segura de no consentir interiormente;* y, en este supuesto, quizá fuera mejor limitarse a resistir todo lo que pueda exteriormente sin llegar a la propia muerte; porque el agresor ya es reo del pecado de violación por el mero hecho de intentarlo, y se le haría, además, reo de homicidio (en el que quizá no pensó) si se le incitase a ello con la propia resistencia hasta la muerte. En la práctica, en esos momentos de enorme turbación intelectual y física es imposible tener en cuenta estos principios, y el hecho de dejarse matar antes que permitir la violación es sencillamente heroico y sublime (Santa María Goretti).

4.º PARA EVITAR UNA MUERTE MÁS CIERTA O MÁS CRUEL, es lícito en un gran incendio arrojarse por una ventana (si no hubiera otra salida posible) con gran peligro de matarse, con tal que no sea del todo seguro. Lo cual puede aplicarse al militar que va a caer prisionero del enemigo que le inferirá una muerte cruel: no puede de ninguna manera dispararse un tiro, porque esto sería un suicidio *directo*, pero puede huir (v.gr., echándose por una ventana) si hay *alguna* esperanza de salvación y sin intención de matarse.

D) El deseo de la propia muerte

263. El deseo de la propia muerte puede ser un *pecado*, una *imperfección* o una *obra virtuosa*, según los motivos y la finalidad del mismo. Y así:

---

[6] II-II 64,5 ad 3.

a) Es PECADO GRAVE desearse la muerte por un motivo pecaminoso (v.gr., por despecho ante un fracaso humillante; por verse libre de las molestias *ordinarias* de la vida, con cierta rebeldía contra Dios, que las permite, etc.). En la práctica, sin embargo, no suelen pasar estas cosas de pecado *venial*, por la falta de serenidad con que se dicen en un momento de impaciencia y malhumor, sin plena advertencia de su malicia y sin verdadero deseo de que ocurran.

b) Es IMPERFECCIÓN cuando obedece al deseo de verse libre de *extraordinarias y duraderas molestias* (v.gr., una larga y penosa enfermedad, grandes y continuas vejaciones, vida muy arrastrada y miserable, etc.), ya que sería mejor soportar pacientemente la cruz, a imitación de Jesucristo, por todo el tiempo que Dios quiera.

c) Es BUENO Y MERITORIO cuando se la desea por un motivo totalmente sobrenatural y con plena sumisión a la voluntad de Dios (v.gr., para no pecar más, unirse con Dios en el cielo, etc.). En este sentido, San Pablo deseaba morir *para estar con Cristo* (Phil. 1,23), San Agustín lanzaba su «muero porque no muero», y Santa Teresa llamaba a la muerte («ven, muerte, tan escondida...») con idéntica finalidad.

Bossuet llegó a decir que «quien no desea la muerte no es buen cristiano»; y aunque en esta frase haya mucho énfasis oratorio, es cierto que la actitud de nuestra alma frente a la muerte puede ser un índice muy expresivo del grado de intensidad que haya alcanzado nuestra fe. Si estuviéramos bien convencidos—como lo estaban los santos—de que la tierra es el destierro de las almas y el cielo nuestra verdadera patria, no solamente no temeríamos la muerte, sino que ningún otro deseo nos sería más querido y familiar.

E) La propia mutilación

264. La razón fundamental por la que se prohibe el suicidio —a saber, la falta de dominio que el hombre tiene sobre su propia vida—es muy semejante a la que prohibe la propia mutilación, ya que el hombre no puede disponer de sus miembros corporales sino para los usos determinados por Dios a través de la propia naturaleza. Sin embargo, como las partes son para el todo, es lícito mutilar algún miembro del cuerpo humano cuando así lo exige la vida de todo el cuerpo. Oigamos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina:

«Siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe para el todo, como lo imperfecto para lo perfecto; de ahí que se debe disponer de un miembro del cuerpo humano en forma que sea útil al bien del todo. Ahora bien, aunque cualquier miembro del cuerpo es en sí mismo útil al bien de todo el organismo, puede ocurrir, accidentalmente, que le sea nocivo; por ejemplo, cuando un miembro en estado de putrefacción amenaza corromper a todo el cuerpo.

Por lo tanto, si un miembro está sano y permanece en su natural disposición, no puede amputarse sin detrimento de todo el hombre... Pero, si un miembro dañado amenaza corromper a todo el cuerpo, entonces es lícito amputarlo voluntariamente para salvar a todo el organismo, porque a cada

uno le está encomendado el cuidado de la propia salud. Igual razón hay si se hace la mutilación por voluntad de aquel a quien corresponde cuidar de la salud del que tiene el miembro corrupto.

Fuera de estos casos, es completamente ilícito mutilar a alguien un miembro [1].

La Iglesia ha confirmado esta doctrina, que es común entre los moralistas católicos. Escuchemos a Pío XI:

«Establece la doctrina cristiana, y consta con toda certeza por la luz natural de la razón, que los mismos hombres privados no tienen otro dominio en los miembros de su cuerpo que el que pertenece a sus fines naturales, y no pueden, consiguientemente, destruirlos, mutilarlos o, por cualquier otro medio, inutilizarlos para dichas naturales funciones, *a no ser cuando no se pueda proveer de otra manera al bien de todo el cuerpo*» [2].

El bien de todo el *propio* organismo: he ahí el único principio que hace lícita cualquier amputación parcial del mismo. Este principio tiene validez universal, incluso cuando haya de aplicarse a un miembro *sano* cuya extirpación sea necesaria, sin embargo, para que no perezca todo el cuerpo. Escuchemos a Pío XII proclamando claramente esta doctrina ante los miembros de un congreso médico:

«La primera cuestión nos la habéis propuesto bajo la forma de un caso particular, típico, sin embargo, en la categoría a que pertenece, a saber: *la amputación de un órgano sano* para suprimir el mal que afecta a otro órgano o, al menos, para detener su desarrollo ulterior con los sufrimientos y daños que esto entraña. Nos preguntáis si esto es permitido.

Lo que concierne a vuestro diagnóstico y vuestro pronóstico no nos toca a nosotros tratarlo. Respondemos a vuestras preguntas suponiendo que ambas son exactas.

Tres cosas condicionan la licitud moral de una intervención quirúrgica que comporta una mutilación anatómica o funcional:

a) En primer lugar, cuando la conservación o el funcionamiento de un órgano particular en el conjunto del organismo *provoca en éste un daño serio o constituye una amenaza.*

b) En segundo lugar, *cuando este daño no puede ser evitado o, al menos, notablemente disminuído, más que por la mutilación en cuestión*, siempre que la eficacia de ésta esté bien asegurada.

c) Finalmente, cuando se pueda razonablemente dar por descontado que el efecto negativo, es decir, la mutilación y sus consecuencias, *será compensado por el efecto positivo:* supresión de daños para el organismo entero, mitigación de los dolores, etc.

El punto decisivo no está en que el órgano amputado o paralizado esté enfermo en sí mismo, sino en que su conservación o funcionamiento entrañe directa o indirectamente una seria amenaza para todo el cuerpo. Es muy posible que, por su funcionamiento normal, un órgano sano ejerza sobre un órgano enfermo una acción nociva, capaz de agravar el mal y sus repercusiones sobre todo el cuerpo. Puede ocurrir también que la extirpación de un órgano sano y la detención de su funcionamiento normal quiten al mal—al cáncer, por ejemplo—su terreno de crecimiento o, en todo caso, alteren esencialmente

---

[1] Cf. II-II 65, 1

[2] Pío XI, encíclica *Casti connubii* n 42 (D 2246).

sus condiciones de existencia. *Si no se dispone de ningún otro medio, la intervención quirúrgica sobre el organismo sano está permitida en ambos casos.*

La conclusión que acabamos de sacar se deduce del derecho a disponer que el hombre ha recibido del Creador *con respecto a su propio cuerpo*, de acuerdo con el principio de totalidad, que vale aquí también, y en virtud del cual cada órgano particular está subordinado al conjunto del cuerpo y debe someterse a éste en caso de conflicto. En consecuencia: quien ha recibido el uso de todo el organismo, tiene el derecho de sacrificar un órgano particular si su conservación o su funcionamiento causan al todo un notable estorbo imposible de evitar de otra manera.

Puesto que aseguráis que en el caso propuesto sólo la extirpación de las glándulas seminales permite combatir el mal, esta extirpación no ocasiona objeción alguna desde el punto de vista moral» [3].

265. Aplicaciones. En virtud de estos principios hay que concluir lo siguiente:

1.º **Es lícito:**

a) Someterse a una operación quirúrgica *necesaria* o muy conveniente para la conservación de la propia vida, aunque con ella se extirpe un miembro importante del propio organismo.

b) Cortarse o hacerse cortar la mano atada a una cadena para escapar de un incendio o de una muerte cierta.

c) Ofrecer por caridad, o lucro temporal proporcionado, parte de la propia sangre para su transfusión a un enfermo, o cederle parte del propio tejido epitelial, muscular, óseo o cartilaginoso, *que puede regenerarse en el sujeto que lo presta.*

d) Ceder para *después de la propia muerte* la córnea ocular o cualquier otro órgano del cuerpo que pueda ser útil a los demás (caso del P. Gnocchi).

2.º **No es lícito:**

a) La transplantación de órganos *sanos*, enteros o parciales, aunque sean dobles (v.gr., un ojo, un tímpano, etc.) en beneficio de otra persona. Porque, aparte de ser dificilísima, hoy por hoy, su adaptación al otro organismo, supone una *grave mutilación* no exigida por la salud del *propio organismo*, única razón que podría autorizarla, según los textos pontificios que acabamos de citar. No puede invocarse la *caridad* hacia el prójimo, porque no se puede favorecer al prójimo con procedimientos ilícitos (v.gr., no se puede robar para dar limosna), ya que el fin no justifica los medios, y no se puede hacer un mal para que sobrevenga un bien.

b) La esterilización del hombre o de la mujer para evitar la generación o por cualquier razón *eugénica*, aunque sea impuesta por la autoridad pública, que comete con ello un grave abuso. Solamente serían lícitas cuando fueran *necesarias* para la salud del propio interesado, por tratarse, v.gr., de órganos cancerosos [4].

c) La mutilación de sí mismo para guardar mejor la castidad o evitar

---

[3] Pío XII, *Discurso a los miembros del XXVI Congreso de Urología* (8-10-1953): AAS 45 (1953) 673-679; *Ecclesia* 13 II (1953) 461-462.

[4] Cf. Pío XI, encíclica *Casti connubii* n.41-42 (D 2245-2246). Veánse también los decretos del Santo Oficio del 21 de marzo de 1931, 11 de agosto de 1936 y 24 de febrero de 1940 (D 2283).

el pecado. Hay otros procedimientos naturales y sobrenaturales para conseguirlo y no es lícito hacer un mal para que sobrevenga un bien.

d) Mutilarse parcialmente para evitar el servicio militar o atraer la compasión de la gente para lograr sus limosnas, etc.

e) «El paciente no tiene derecho a comprometer su integridad física y psíquica en experiencias o investigaciones médicas, cuando estas intervenciones entrañen en sí, o como consecuencia de ellas, destrucciones, mutilaciones, heridas o peligros serios» [5].

---

[5] Pío XII, *Alocución a los miembros del I Congreso Internacional de Histopatología*, del 13 de septiembre de 1952: AAS 44 (1952) 779-789; *Ecclesia* 12 II (1952) 342-345.

LIBRO 3

El amor al prójimo

266. El tercer aspecto de la caridad sobrenatural es el que dice relación al prójimo. Es el que plantea mayor número de problemas, por la gran variedad de situaciones que pueden presentarse en nuestras relaciones con el prójimo y la infinidad de matices que ofrecen muchas de ellas. Nosotros vamos a abordar este tercer aspecto de la caridad con la máxima extensión que nos permite el marco y la índole de nuestra obra.

Siguiendo el plan adoptado en la exposición de los dos primeros aspectos de la caridad, vamos a dividir este tercero en dos grandes secciones: lo *positivo*, o sea, lo que debemos hacer, y lo *negativo*, o sea, lo que debemos evitar en nuestras relaciones con el prójimo. Cada una de ellas llevará su correspondiente subdivisión en capítulos y artículos.

SECCION 1.ª

Lo positivo

En esta sección examinaremos las siguientes cuestiones fundamentales, que constituirán otros tantos capítulos con sus correspondientes artículos:

1. El precepto del amor al prójimo.
2. Motivos del amor al prójimo.
3. Caracteres generales del amor al prójimo.
4. Las obras de caridad en general.
5. El amor al prójimo en especial.
6. La caridad social.

CAPITULO I

El precepto del amor al prójimo

Tres son los artículos en que vamos a subdividir este capítulo: *existencia* del precepto del amor al prójimo, *extensión* del mismo y *orden* que debe establecerse entre los distintos prójimos con relación al mandamiento del amor.

ARTICULO I

EXISTENCIA DEL PRECEPTO

Expondremos en primer lugar la existencia del precepto del amor al prójimo en la *Sagrada Escritura* y haremos después una breve *exposición teológica* del mismo.

A) El precepto en la Sagrada Escritura

267. Al hablar del amor a Dios y a nosotros mismos, hemos recogido ya los textos bíblicos fundamentales, puesto que los tres aspectos de la caridad son inseparables entre sí y se nos preceptúan bajo una sola y misma formalidad: la bondad infinita de Dios, reflejada en nosotros y en el prójimo (cf. Lev. 19,18; Mt 22,39).

Sin embargo, dada la abundancia extraordinaria de pasajes bíblicos referentes a la caridad para con el prójimo y la riquísima variedad de aspectos y matices que se recogen en ellos, vamos a ofrecer al lector una larga serie de textos del Antiguo y Nuevo Testamento en torno a la caridad para con el prójimo, ya que nada impresiona tanto como la lectura directa de la palabra de Dios. Más que seguir el orden cronológico de los libros bíblicos, preferimos agrupar los textos por temas o materias afines [1].

I. ANTIGUO TESTAMENTO

1. **El amor al prójimo forma parte de la ley de Moisés. Lo esencial se encuentra en el Levítico:**

«Cuando hagáis la recolección de vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo de tu campo, ni recogerás las espigas caídas, ni harás el rebusco de tus viñas y olivares, ni recogerás la fruta caída de los frutales; lo dejarás para el pobre y el extranjero. Yo, Yavé, tu Dios» (Lev. 19,9).

[1] Cf. P. Pie, O. P., *Texte de l'Ancien sur la charité fraternelle* en *L'amour du prochain* (Paris, Cerf, Paris 1964). La recopilación publicada por «Caritas Española» con el nombre de *Comentarios cristianos de textos en el Nuevo Testamento* (Madrid, Euramérica).

«No oprimas a tu prójimo ni le despojes violentamente. No quede en tu mano hasta el día siguiente el salario del jornalero» (v.13).

«No odies en tu corazón a tu hermano, pero repréndele para no cargarte tú por él con un pecado» (v.17).

«No te vengues, y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yavé» (v.18).

2. En algunos versículos de los libros sapienciales se vislumbran ya las enseñanzas del Nuevo Testamento:

«No niegues un beneficio al que lo necesita, siempre que en tu poder esté el hacérselo. No le digas al prójimo: «Vete y vuelve, mañana te lo daré», si es que lo tienes a mano» (Prov. 3,27-28).

«No te goces en la ruina de tu enemigo, no se alegre tu corazón al verle sucumbir. No lo vea Dios y le desagrade y aparte de sobre él su ira» (Prov. 24, 17-18).

«Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber» (Prov. 25,21).

«Da al hambriento y satisfaz al hombre en su necesidad» (Eccli. 4,2).

«No desdeñes al suplicante atribulado y no vuelvas el rostro al pobre» (Eccli. 4,4).

«Perdona a tu prójimo la injuria, y tus pecados, a tus ruegos, te serán perdonados» (Eccli. 28,2).

3. Algunos preceptos exigen una actitud de caridad hacia los enemigos, esclavos, extranjeros, huérfanos y viudas:

«Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo perdidos, llévaselos. Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo, ayúdale a levantarlo» (Ex. 23,4-5).

«Si uno de tus hermanos, un hebreo o una hebrea, se te vende (por esclavo), te servirá seis años; pero al séptimo le despedirás libre de tu casa; y al despedirle libre de tu casa no le mandarás vacío, sino que le darás algo de tu ganado, de tu era y de tu lagar, haciéndole partícipe de los bienes con que Yavé, tu Dios, te bendice a ti. Acuérdate de que esclavo fuiste en la tierra de Egipto y de que Yavé, tu Dios, te libertó; por eso te doy yo este mandato» (Deut. 15,12-15).

«Si viene un extranjero para habitar en vuestra tierra, no le oprimáis; tratad al extranjero que habita en medio de vosotros como al indígena de entre vosotros; *ámale como a ti mismo*, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yavé, vuestro Dios» (Lev. 19,33-34).

«Cuando en tu campo siegues tu mies, si olvidas alguna gavilla, no vuelvas a buscarla; déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda, para que te bendiga Yavé, tu Dios, en todo trabajo de tus manos.

Cuando sacudas tus olivos, no hagas tras de ti rebusco en sus ramas; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no hagas en ella rebusco; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. Acuérdate de que esclavo fuiste en Egipto, y por eso te mando hacer así» (Deut. 24,19-22).

4. Los profetas exaltan la caridad de mil maneras en nombre de Yavé:

«Hacía justicia al pobre y al desvalido y entonces le iba bien. Esto es conocerme, palabra de Yavé» (Ier. 22,16).

«Prefiero la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto» (Os. 6,6).

«Así habla y dice Yavé Sebaot: Juzgad conforme a la verdad, practicad la beneficencia y la misericordia hacia vuestro prójimo; no oprimáis a la viuda, al huérfano, al extranjero y al pobre; no maquinéis el mal en vuestros corazones el uno contra el otro» (Zac. 7,9-10).

«¿Sabéis qué ayuno quiero yo?, dice el Señor, Yavé: Romper las ataduras de iniquidad, deshacer los haces opresores, dejar ir libres a los oprimidos y quebrantar todo yugo; partir su pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver tu rostro ante tu hermano. Entonces brillará tu luz como la aurora, y se dejará ver pronto tu salud, e irá delante de ti la justicia, y detrás de ti la gloria de Yavé. Entonces llamarás, y Yavé te oirá; le invocarás, y El dirá: Heme aquí» (Is. 58,6-9).

II. NUEVO TESTAMENTO

El amor al prójimo preceptuado en el Antiguo Testamento tenía un sentido mucho más restringido que en la ley cristiana. En la Antigua Ley, el prójimo era únicamente el israelita o el extranjero que moraba en Israel. No alcanzaba todavía la universalidad absoluta, o extensión a todos los hombres, que es una de las notas más impresionantes de la caridad evangélica.

Es imposible recoger aquí todos los textos; sería menester transcribir casi todo el Nuevo Testamento. Vamos a citar algunos de los más importantes agrupados por materias afines [1].

a) El mandamiento nuevo

1. El amor fraternal es el gran mandamiento de Jesucristo:

«Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Io. 15,12).

«Esto os mando: que os améis unos a otros» (Io. 15,17).

«Y su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente, conforme al mandamiento que nos dió» (1 Io. 3,23).

2. Se trata de un mandamiento «nuevo», a pesar de ser antiguo:

«Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado, que os améis mutuamente» (Io. 13,34).

«Carísimos, no os escribo un mandato nuevo, sino un mandato antiguo que tenéis desde el principio. Y ese mandato antiguo es la palabra que habéis oído», o sea, el precepto del amor (1 Io. 2,7).

«Porque éste es el mensaje que desde el principio habéis oído: que nos amemos los unos a los otros» (1 Io. 3,11).

«Ahora te ruego, señora, no como quien escribe un precepto nuevo, sino el que desde el principio tenemos, que os améis unos a otros» (2 Io. 5).

3. La práctica de este mandamiento es la piedra de toque del verdadero discípulo de Cristo, de la vida divina y del conocimiento de Dios:

«En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis caridad unos con otros» (Io. 13,35).

1 Cf. P. Pie, l.c.

«En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo. El que no practica la justicia, no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano» (1 Io. 3,10).

«Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte. Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que ningún homicida tiene en sí la vida eterna» (1 Io. 3,14-15).

«Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad» (1 Io. 4,7-8).

«Si, hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que traslade los montes, si no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiese toda mi hacienda y entregase mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha» (1 Cor. 13,1-3).

«Si alguno no ama al Señor, sea anatema» (1 Cor. 16,22).

4. Este mandamiento ocupa un lugar destacado en el sermón de la Montaña, en el que Jesucristo promulgó la ley fundamental evangélica:

a) He aquí los principales pasajes de San Mateo:

«Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt. 5,7).

«Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt. 5,9).

«Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el que matare será reo de juicio. Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere *raca* será reo ante el sanedrín, y el que le dijere *loco* será reo de la gehenna de fuego [2]. Si vas, pues, a presentar una ofrenda ante el altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt. 5,21-24).

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto; y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos. Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado» (Mt. 5,38-42).

«Habéis oído que fué dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen esto también los gentiles? Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt. 5,43-48).

«Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará

---

[2] Según los mejores exegetas, la palabra *raca* es una expresión hebrea cuyo significado injurioso no se sabe con exactitud. Es probable que signifique vacío, estúpido, cretino, cabeza huera, casquivano, etc. La expresión *fatuo* puede significar loco, necio, insensato, abominable, impío, renegado, etc. No hay que atenerse demasiado a la letra, sino a la intensidad o magnitud de la injuria que con ella quiere significarse.

a vosotros vuestro Padre celestial. Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt. 6, 14-15).

«No juzguéis y no seréis juzgados, porque con el juicio con que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que midiereis se os medirá» (Mt. 7,1-2).

«Por eso, cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt. 7,12).

b) San Lucas resume las enseñanzas del sermón de la Montaña sobre la caridad en la siguiente forma:

«Pero yo os digo a vosotros que me escucháis: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla ofrécele la otra, y al que te tome el manto no le estorbes tomar la túnica; da a todo el que te pide y no reclames de quien toma lo tuyo.

Tratad a los hombres de la manera en que vosotros queréis ser de ellos tratados.

Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes los aman. Y si hacéis bien a los que os lo hacen, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores hacen lo mismo. Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor. Pero amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperanza de remuneración, y será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, porque es bondadoso para con los ingratos y los malos.

Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso. No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados; absolved, y seréis absueltos.

Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno. La medida que con otros usareis, ésa se usará con vosotros» (Lc. 6,27-38).

5. **El amor al prójimo constituye el más importante precepto de la Ley, después del amor a Dios:**

«Los fariseos, oyendo que había hecho enmudecer a los saduceos, se juntaron en torno de El, y le preguntó uno de ellos, doctor, tentándole: Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» (Mt. 22,34-40).

«Se le acercó uno de los escribas, que había escuchado la disputa, el cual, viendo cuán bien había respondido, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús contestó: El primero es: Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Mayor que éstos no hay mandamiento alguno. Díjole el escriba: Muy bien, Maestro; con razón has dicho que El es único y que no hay otro fuera de El, y que amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, es mucho mejor que todos los holocaustos y sacrificios. Viendo Jesús cuán atinadamente había respondido, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y nadie se atrevió ya más a preguntarles» (Mc. 12,28-34).

6. **El prójimo no es únicamente el hermano, el amigo o el compatriota (como en la Antigua Ley), sino todos los hombres del mundo, amigos o enemigos, conocidos o extraños:**

«Levantóse un doctor de la Ley para tentarle, y le dijo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? El le dijo: ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees? Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. Y le dijo: Bien has respondido. Haz esto y vivirás.

El, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?

Tomando Jesús la palabra, dijo: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de ladrones, que le desnudaron, le cargaron de azotes y se fueron, dejándole medio muerto. Por casualidad, bajó un sacerdote por el mismo camino, y, viéndole, pasó de largo. Asimismo un levita, pasando por aquel sitio, le vió también y pasó adelante. Pero un samaritano, que iba de camino, llegó a él, y, viéndole, se movió a compasión, acercóse, le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino; le hizo montar sobre su propia cabalgadura, le condujo al mesón y cuidó de él. A la mañana, sacando dos denarios, se los dió al mesonero y dijo: Cuida de él, y lo que gastares, a la vuelta te lo pagaré. ¿Quién de estos tres te parece haber sido prójimo de aquel que cayó en poder de ladrones? El contestó: El que hizo con él misericordia. Contestóle Jesús: Vete y haz tú lo mismo» (Lc. 10,25-37).

7. **El amor al prójimo es inseparable del amor a Dios. Es imposible amar a Dios si no se ama también al prójimo y viceversa:**

«Nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Io. 4,21).

«El que tuviere bienes de este mundo, y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Io. 3,17-18).

«Si alguno dijere: «Amo a Dios», pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve» (1 Io. 4,20).

«Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos» (1 Io. 5,2).

«A Dios nunca le vió nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto» (1 Io. 4,12).

«Y ésta es la caridad: que caminemos según sus preceptos» (2 Io. 6).

8. **Fiel a las enseñanzas de Jesús, San Pablo ve en la caridad la plenitud de la ley relativa al prójimo:**

«Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal. 5,14).

«No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues «no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás» y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: «Amarás al prójimo como a ti mismo». El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley» (Rom. 13,8-10).

9. **La caridad es la «ley real», el vínculo de perfección, lo único que vale ante Dios:**

«Si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: «Amarás al prójimo como a ti mismo», bien hacéis» (Iac. 2,8).

«Pero por encima de todo esto vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección» (Col. 3,14).

«Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe actuada por la caridad» (Gal. 5,6).

«Aunque... traslade las montañas, si no tengo caridad, no soy nada» (1 Cor. 13,2).

10. **La caridad es el todo de la vida cristiana porque imita perfectamente a Dios:**

«Sed, en fin, imitadores de Dios como hijos amados y vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (Eph. 5,1-2).

«Tocante a la caridad no necesitamos escribiros, porque de Dios habéis sido enseñados cómo habéis de amaros unos a otros» (1 Thes. 4,9).

«Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Io. 4,11).

11. **La caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo y es uno de sus más preciosos frutos:**

«El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom. 5,5).

«La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Cor. 13,13).

«Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay Ley» (Gal. 5,22-23).

12. **Habiendo recibido del Espíritu Santo comunicación de la caridad de Cristo, hemos de tomar ejemplo del mismo Cristo:**

«En esto hemos conocido la caridad, en que El dió su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos» (1 Io. 3,16).

«Haced cumplido mi gozo, teniendo todos el mismo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros. Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Phil. 2,2-5).

«Los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles, sin complacernos a nosotros mismos. Cada uno cuide de complacer al prójimo para su bien, para su edificación, que Cristo no buscó su propia complacencia, según está escrito: «Sobre mí cayeron los ultrajes de quienes te ultrajaron». Pues todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza fué escrito, a fin de que por la paciencia y por la consolación de las Escrituras estemos firmes en la esperanza. Que el Dios de la paciencia y de la consolación os dé un unánime sentir en Cristo Jesús, para que unánimes, a una sola voz, glorifiquemos a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Por lo cual acogeos mutuamente, según que Cristo nos acogió a nosotros para gloria de Dios» (Rom. 15,1-7).

«Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos y perdonándoos mutuamente, siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros» (Col. 3,12-13).

«Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo» (Eph. 4,32).

13. La caridad es quien «edifica» a la Iglesia, cuya cabeza es Cristo:

«Abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» (Eph. 4,15-16).

14. Por eso, desde su fundación, la Iglesia aparece como una comunidad de hermanos: comunidad de fe, de sentimientos, de vida, e incluso de bienes materiales:

«Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno» (Act. 2,44-45).

«Todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo» (Act. 2,46-47).

«La muchedumbre de los que habían creído tenían un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común. Los apóstoles atestiguaban con gran poder la resurrección del Señor Jesús, y todos los fieles gozaban de gran estima. No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido y lo depositaban a los pies de los apóstoles y a cada uno se le repartía según su necesidad» (Act. 4,32-35).

«De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios» (Hebr. 13,16).

15. Los apóstoles insisten repetidas veces en sus exhortaciones a la mutua concordia y entrañable caridad de unos con otros:

«Si hay, pues, en vosotros algún poder de consolar en Cristo, algún refrigerio de amor, alguna comunicación del Espíritu y entrañas de misericordia, haced cumplido mi gozo, teniendo todos el mismo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros. Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús...» (Phil. 2,1-5).

«Finalmente, todos tengan un mismo sentir, sean compasivos, fraternales, misericordiosos, humildes, no devolviendo mal por mal ni ultraje por ultraje; al contrario, bendiciendo, que para esto hemos sido llamados, para ser herederos de la bendición» (1 Petr. 3,8-9).

«Tened un mismo sentir, vivid en paz, y el Dios de la caridad y de la paz será con vosotros» (2 Cor. 13,11).

«Con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los

unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz» (Eph. 4,2-3).

«Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal. 5,14).

b) Principio y práctica de la caridad

1. La práctica de la caridad es iluminada por esta visión de fe: todo acto de caridad fraterna afecta realmente al mismo Cristo. El día del juicio final serán juzgados todos los hombres acerca de la caridad entendida en este sentido:

«Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre..., porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber...

Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber?...

Y el Rey les dirá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis.

Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno..., porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber...

Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión, y no te socorrimos?

El les contestará diciendo: En verdad os digo que, cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo no lo hicisteis. E irán al suplicio eterno, y los justos, a la vida eterna» (Mt. 25,34-46).

2. El amor al prójimo es la señal infalsificable del verdadero amor a Dios. Este es imposible sin aquél:

«Si alguno dijere: «Amo a Dios», pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Io. 4,20-21).

«El que tuviere bienes de este mundo, y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Io. 3,17-18).

3. La caridad es, a la vez, la fuente y el fin de todas las virtudes cristianas:

«La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor. 13,4-7).

«El fin del Evangelio es la caridad de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera» (1 Tim. 1,5).

4. La caridad es luz; su falta nos sumerge en las tinieblas:

«El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, ése está aún en las tinieblas. El que ama a su hermano, está en la luz, y en él no hay escándalo. El que aborrece a su hermano, está en tinieblas, y en tinieblas anda sin saber adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos» (1 Io. 2, 9-11).

5. **Amando a sus hermanos y permaneciendo «unánime» con ellos, el cristiano avanza en la sabiduría y conocimiento de Cristo:**

«Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad» (1 Io. 4,7-8).

«A Dios nunca le vió nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto» (1 Io. 4,12).

«Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, y arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Eph. 3,17-19).

«A fin de que, unidos en la caridad, alcancéis todas las riquezas de la plena inteligencia y conozcáis el misterio de Dios, esto es, a Cristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col. 2, 2-3).

«Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús. Y por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, para que sepáis discernir lo mejor y seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Phil. 1,8-11).

6. **La caridad es la virtud permanente y eterna, la mayor de todas las virtudes:**

«La caridad no pasa jamás; las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin, desaparecerá eso que es imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre, dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte; entonces conoceré como soy conocido. Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor. 13,8-13).

«Pero, por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección» (Col. 3,14).

7. **La caridad es la virtud que más nos debe tranquilizar en orden al juicio de Dios. Quien posee la caridad será juzgado benignamente:**

«La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque, como es El, así somos nosotros en este mundo. En caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad» (1 Io. 4,17-18).

«Que no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y perseverando en servirles» (Hebr. 6,10).

«Ante todo, tened los unos para los otros ferviente caridad, porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados» (1 Petr. 4,8).

«Hemos sabido de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis hacia todos los santos por vuestra esperanza, depositada en los cielos» (Col. 1,4-5).

8. **La caridad sirve, honra y estimula al prójimo:**

«Servíos unos a otros por la caridad» (Gal. 5,13).

«Honrad a todos, amad la fraternidad» (1 Petr. 2,17).

«Saludaos mutuamente en el ósculo de caridad» (1 Petr. 5,14).

«Miremos los unos por los otros para excitarnos a la caridad y a las buenas obras» (Hebr. 10,24).

«Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien, amándoos unos a los otros con amor fraternal, honrándoos a porfía unos a otros... Subvenid a las necesidades de los santos, sed solícitos en la hospitalidad» (Rom. 12,9-13).

9. **La caridad ha de extenderse a los mismos enemigos:**

«Bendecid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis...

No volváis mal por mal; procurad lo bueno a los ojos de todos los hombres. A ser posible y cuanto de vosotros depende, tened paz con todos. No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira, pues escrito está: «A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor». Por el contrario, «si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que haciendo así amontonáis carbones encendidos sobre su cabeza». No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien» (Rom. 12, 14-21).

10. **El perdón de las injurias, a impulsos de la caridad, ha de ser total y sin límites:**

«Si peca tu hermano contra ti, corrígele, y si se arrepiente, perdónale. Si siete veces al día peca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: Me arrepiento, le perdonarás» (Lc. 17,3-4).

«Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt. 6, 14-15).

«Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mt. 18,21-22).

«Por esto se asemeja el reino de los cielos a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos. Al comenzar a tomarlas se le presentó uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, mandó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y saldar la deuda. Entonces el siervo, cayendo de hinojos, dijo: Señor, dame espera y te lo pagaré todo. Compadecido el señor del siervo aquel, le despidió, condonándole la deuda. En saliendo de allí, aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios, y, agarrándole, le ahogaba diciendo: Paga lo que debes. De hinojos le suplicaba su compañero, diciendo: Dame espera y te pagaré. Pero él se negó, y le hizo encerrar en la prisión hasta que pagara la deuda. Viendo esto sus compañeros, les desagradó mucho, y fueron a contar a su señor todo lo que pasaba. Entonces hízole llamar el señor y le dijo: Mal siervo, te condoné yo toda tu deuda porque me lo suplicaste. ¿No era, pues, de ley que tuvieses tú piedad de tu compañero, como la tuve yo de ti? E irritado, le entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda. Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón» (Mt. 18,23-35).

«Porque sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia» (Jac. 2,13).

11. **La caridad no sólo obliga a perdonar al prójimo, sino incluso a abstenerse de juzgarle:**

«No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos» (Lc. 6,37).

«¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga en el tuyo? ¿O cómo puedes decir a tu hermano: Hermano, déjame quitarte la paja que tienes en el ojo, cuando tú no ves la viga que hay en el tuyo? Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo, y entonces verás de quitar la paja que hay en el de tu hermano» (Lc. 6,41-42).

«Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano, o por qué desprecias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios...

No nos juzguemos, pues, ya más los unos a los otros» (Rom. 14,10-13).

12. **Sin embargo, no debemos desinteresarnos de nuestros hermanos, sino corregirles caritativamente cuando yerran:**

«Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano» (Mt. 18,15-17).

«Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado» (Gal. 6,1).

«Hermanos míos, si alguno de vosotros se extravía de la verdad y otro logra reducirle, sepa que quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de sus pecados» (Iac. 5,19-20).

13. **La limosna es una prueba de caridad; hay que darla con generosidad y alegría:**

«Pues os digo: El que escaso siembra, escaso cosecha; el que siembra con largura, con largueza cosechará. Cada uno haga según se ha propuesto en su corazón, no de mala gana ni obligado, que Dios ama al que da con alegría» (2 Cor. 9,6-7).

14. **San Pablo se preocupa, ante todo, de inculcar la caridad a los cristianos:**

«Esforzaos por alcanzar la caridad...» (1 Cor. 14,1).

«Que todas vuestras obras sean hechas en caridad» (1 Cor. 16,14).

«Paz a los hermanos y caridad con fe de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo» (Eph. 6,23).

«El Señor guíe vuestros corazones en la caridad de Dios y en la paciencia de Cristo» (2 Thes. 3,5).

«Y por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción» (Phil. 1,9).

B) Exposición teológica del precepto

268. Santo Tomás pregunta en un artículo de la *Suma Teológica* «si se da correctamente el mandamiento del amor al prójimo». Su respuesta es, naturalmente, afirmativa. He aquí sus propias palabras [1]:

«Este mandamiento se preceptúa acertadamente, pues se toca en él el *motivo* y el *modo* de amar.

EL MOTIVO de ese amor se toca por el hecho de llamarle «prójimo», ya que debemos amar con caridad a los demás por estar próximos a nosotros según la imagen natural de Dios y la capacidad para la gloria. No importa que se diga «prójimo» o «hermano», como se lee en San Juan (1 Io. 4,20-21), o «amigo», como dice el Levítico (19,18), porque todos estos nombres designan la misma afinidad.

EL MODO de ese amor se toca cuando se dice «como a ti mismo». Lo cual no ha de entenderse en el sentido de que deba amarse al prójimo tanto como a sí mismo, sino de la misma manera que a sí mismo. Y esto por un triple capítulo:

a) *Por parte del fin*, o sea, que se ame al prójimo por Dios, como por Dios debe uno amarse a sí mismo, y así el amor al prójimo es *santo*.

b) *Por parte de la regla del amor*, o sea, que no condescienda con el prójimo en nada malo, sino sólo en el bien, de la misma manera que el hombre debe satisfacer su voluntad sólo en cosas buenas; y así el amor al prójimo es *justo*.

c) *Por parte del motivo del amor*, a saber: que no ame al prójimo por la propia utilidad o placer, sino sólo en cuanto que le desea el bien como se lo desea para sí; y de esta manera el amor al prójimo es *verdadero*. Porque amarle por el propio provecho o deleite no es amar al prójimo, sino amarse a sí mismo».

Apenas puede añadirse nada a una exposición tan perfecta y completa en medio de su brevedad. Pero para mayor abundamiento vamos a recoger aquí, en forma esquemática, algunas ideas de Dom Columba Marmion sobre el precepto del amor al prójimo. He aquí el esquema de la conferencia que le dedica en la más famosa de sus obras [2]:

«Nuestro amor a Cristo debe irradiar sobre todos los hombres.

1. El mandamiento nuevo. La caridad mutua, signo distintivo e infalible del cristianismo. Norma del juicio final. Por qué no se puede amar verdaderamente al prójimo sin amar a Dios (porque la caridad es *única* en su *motivo* sobrenatural, que es la infinita perfección de Dios). La caridad fraterna es signo de nuestro amor a Dios. Palabras de San Agustín y de Santa Teresa [3]. Hay que amar a Dios totalmente y todo: *totaliter et totum*.

---

[1] II-II 47,7.

[2] Cf. *Le Christ vie de l'âme* (París 1930) conf.11 p.504, con ligeras ampliaciones.

[3] Los textos que cita Don Marmion son los siguientes:

SAN AGUSTÍN: «Si quieres saber si has recibido el Espíritu Santo, pregunta a tu corazón; si encuentras en él el amor a los hermanos, permanece tranquilo y seguro. No puede haber amor sin el espíritu de Dios» (*In epist. Io.* tr.6 c.3).

SANTA TERESA: «La más cierta señal que, a mi parecer, hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo; porque si amamos a Dios, no se puede sa

Cristo identificado con todos sus discípulos. Ejemplos de San Pablo, de San Martín, de Santa Isabel de Hungría, de Santa Catalina de Siena. Nuestro prójimo es Cristo.

2. La economía divina tal como se presenta a nosotros después de la encarnación: papel considerable que desempeñan los hombres como instrumentos para recibir la gracia. La conducta de Dios para con nosotros se regula por la que observamos con nuestros prójimos; se nos medirá con la misma medida con que le midamos (Mt. 7,2). Intensidad de vida divina que requiere el verdadero y constante amor del prójimo. No se puede permanecer unido a Cristo si no se permanece unido a sus discípulos. Razón profunda de esta verdad: son miembros de Cristo, constituyen con El el *Cristo total*.

3. Consecuencias prácticas de esta doctrina. Nuestra caridad debe ser universal. Formas diversas en el ejercicio de la misma. Hacerse «todo para todos» (1 Cor. 9,22). Cómo Cristo Jesús es en esto nuestro modelo: múltiples ejemplos de su caridad hacia los hombres. Nuestra caridad debe imitar la caridad de Cristo: *sicut dilexi vos* (Io. 13,34). Caridad de San Pablo: «¿Quién enferma que no enferme yo con él?» (2 Cor. 11,29). Himno del Apóstol a la caridad (1 Cor. 13,1-13). Exhortación final: «que sean consumados en la unidad» (Io. 17,23).

ARTICULO 2

EXTENSIÓN DEL PRECEPTO DEL AMOR AL PRÓJIMO

Ya hemos aludido ligeramente a esta cuestión en la primera parte de nuestra obra, al hablar de la caridad en general (cf. n.87 ss.). Pero vamos a examinarla más despacio aquí, donde encuentra su lugar apropiado.

269. 1. **Principio fundamental.** Para precisar hasta dónde debe extenderse la caridad para con los demás, Santo Tomás parte de un principio fundamental que informa toda esta cuestión, a saber: *la caridad es una amistad que se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna* [1]. Luego deberá extenderse a todos y cada uno de los sujetos capaces de esa bienaventuranza eterna, aunque en mayor o menor escala según el grado que les corresponda en aquella participación.

No hay más que aplicar este principio a nuestros prójimos para que aparezca clara y completa la lista de los seres que han de ser amados por caridad. Son los siguientes:

a) Los ángeles y bienaventurados del cielo, que ya poseen la eterna bienaventuranza.

b) Las almas del purgatorio, que la poseerán ciertamente en su día.

---

ber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor del prójimo, sí. Y estad ciertas que, mientras más en éste os viereis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios. Porque es tan grande el que Su Majestad nos tiene, que, en pago del que tenemos al prójimo, hará que crezca el que tenemos a Su Majestad por mil maneras. En esto yo no puedo dudar» *(Moradas quintas* 3,8).

1 Cf. II-II 23,1 y 5; 25,3.6 y 10, etc.

c) Todos los hombres que viven aún en este mundo, aunque sean pecadores, herejes o paganos, ya que todos ellos están a tiempo todavía de arrepentirse de sus pecados y alcanzar la eterna bienaventuranza.

Solamente están excluidos de la caridad los demonios y condenados del infierno, puesto que están definitivamente desconectados de la eterna bienaventuranza, que es para ellos imposible.

2. Exposición teológica. Vamos a examinar en particular cada uno de los miembros a que se extiende la caridad para con el prójimo, recogiendo la doctrina del Angélico Doctor en la *Suma Teológica*.

A) Los ángeles de Dios

270. Santo Tomás se plantea expresamente «si debemos amar a los ángeles con amor de caridad» [2]. La respuesta es afirmativa, fundándose en el gran principio de la comunicación en la eterna bienaventuranza. He aquí sus palabras:

«La amistad de caridad, como queda dicho, se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, en cuya participación comunican los hombres con los ángeles, ya que se dice en el Evangelio: «En la resurrección serán los hombres igual que los ángeles en el cielo» (Mt. 22,30). Por eso es claro que la amistad de caridad se extiende también a los ángeles».

En el argumento *sed contra* expone otra razón tomada de San Agustín:

«Justamente llamamos prójimo a quien hacemos misericordiosamente algún favor o nos lo hace a nosotros. Pero, como los ángeles nos hacen misericordiosamente muchos favores, es evidente que también a ellos se extiende el precepto del amor al prójimo» [3].

En la solución de las dificultades completa y redondea la doctrina. He aquí unas y otras:

DIFICULTAD 1.ª Los ángeles no comunican con nosotros en la especie humana; luego no son prójimos nuestros ni deben ser amados en caridad.

RESPUESTA. No sólo se es prójimo por la comunicación en la especie, sino también por la comunicación en los bienes de la eterna bienaventuranza, en la cual se funda la amistad de caridad.

DIFICULTAD 2.ª Más convienen con nosotros los brutos animales que los ángeles, pues ellos con nosotros están en el mismo género próximo. Pero como no tenemos caridad hacia los brutos animales, tampoco la debemos tener hacia los ángeles.

---

[2] Cf. II-II 25,10.
[3] SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* I 30: ML 34,31.

RESPUESTA. Los brutos animales convienen con nosotros en el género próximo por razón de la naturaleza *sensitiva*, según la cual no somos partícipes de la bienaventuranza eterna, sino según el alma racional, con la que convenimos con los ángeles.

DIFICULTAD 3.ª Dice el Filósofo que «nada es tan propio y peculiar de los amigos como convivir»[4]. Pero los ángeles no conviven con nosotros; luego no podemos entablar con ellos la amistad de la caridad.

RESPUESTA. Los ángeles no conviven con nosotros según la vida exterior que tenemos conforme a la naturaleza sensitiva. Pero convivimos con ellos según el alma espiritual: imperfectamente en esta vida y con perfección en la patria, como hemos dicho más arriba.

Ya se comprende que, entre la infinita variedad de ángeles agrupados en los nueve coros y tres jerarquías angélicas de que nos habla la Sagrada Escritura—ángeles, arcángeles, principados; potestades, virtudes, dominaciones; tronos, querubines y serafines[5]—, hemos de amar en primer lugar a nuestro *ángel de la guarda*, del que recibimos constantes beneficios. Santo Tomás enseña, fundándose en los datos que nos facilita la divina revelación, que a cada uno de los hombres, buenos o malos, designa Dios su correspondiente ángel de la guarda desde el instante mismo de su nacimiento, y no le abandona nunca hasta que llega al término final de su carrera de viador. En el cielo, los bienaventurados tienen un ángel correinante, y en el infierno tienen los condenados un demonio castigador[6].

B) Los bienaventurados

271. Con este nombre ha designado siempre la tradición cristiana a los seres humanos que están gozando ya de Dios en el cielo, que es la patria eterna de las almas. Son nuestros hermanos mayores, que con su poderosa intercesión nos alcanzan continuamente innumerables gracias de Dios y están esperando con gozo el momento en que, rotos ya los lazos carnales que nos atan a este valle de lágrimas y de miserias, nos incorporemos a ellos para siempre en las alegrías inenarrables de la vida bienaventurada.

La teología católica nos asegura que los bienaventurados ven en la esencia divina todo cuanto les interesa de las cosas pasadas, presentes y futuras[1]. Lo exige así la plenitud de felicidad que caracteriza al estado beatífico. Ello quiere decir que cada uno de los bienaventurados conoce y ve claramente en la esencia divina todo cuanto ocurre en este mundo que pueda interesarle, o sea, todo cuanto se relaciona de algún modo con su persona, o con los seres queridos, o con las obras y empresas encaminadas a la gloria de Dios que dejaron instituídas en este mundo. Y así:

---

[4] ARISTÓTELES, *Ethic.* 8 c.5 n.3.
[5] Cf. I 108.6.
[6] Cf. I 113,2-6.
[1] Cf. nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.340.

a) Nuestro *Señor Jesucristo* conoce, aun con su entendimiento humano, todos y cada uno de los actos y pensamientos de todos los hombres del mundo, con todas sus circunstancias y detalles, puesto que les ha de juzgar en cuanto hombre como juez supremo de vivos y muertos.

b) La *Virgen María* nos conoce también *a cada uno en particular*, puesto que somos sus hijos, y las buenas madres no se desentienden jamás de ellos; conoce nuestras necesidades, nuestras tentaciones y deseos, las súplicas que le dirigimos y todas las gracias que se han de conceder al mundo como Mediadora universal de todas ellas.

c) Los *Sumos Pontífices* conocen perfectamente todos los detalles del gobierno de la Iglesia, que ellos rigieron en otros tiempos; los *obispos*, las cosas de su diócesis; los *reyes*, las de su reino; los *fundadores de órdenes religiosas*, todo lo referente a ellas; los *padres de familia*, todo lo que se relaciona con sus hijos; los *bienaventurados en general*, todo lo que pertenece a su familia y amigos.

«¿No habéis advertido nunca—pregunta un teólogo [2]—ciertos hechos extraños en vuestra vida interior que no podéis explicaros?

Con frecuencia, durante el tiempo de un trabajo, de una conversación, de una circunstancia crítica, ha impresionado vuestra inteligencia una idea imprevista o ha aparecido en el horizonte de vuestro espíritu un pensamiento surgido de repente, sin motivo o relación alguna con el curso normal de las reflexiones o de las ocupaciones del momento. Fué un buen pensamiento, un consejo cariñoso, una excitación, una resolución virtuosa arrojada allí, como al acaso, en medio de las más extrañas preocupaciones.

Pues bien, aquella luz imprevista no procede de vosotros mismos, que pensabais en cosas completamente ajenas. Ha venido del más allá, de vuestro ángel o acaso de alguno de vuestros caros difuntos, que permanece a vuestro lado para ponerse en contacto, en el momento oportuno, con vuestra alma y hablar a vuestro espíritu».

El P. Arrighini insiste en esta misma idea:

«Un buen consejo, una sabia inspiración, son ya grandes beneficios. Mas las almas de nuestros difuntos pueden llegar a ejercer sobre nosotros una verdadera acción sensible. Actúan directamente en torno a nosotros y por encima de nosotros, si bien dentro de ciertos límites impuestos siempre por Dios...

Tal vez corramos grandes peligros de precipitarnos desde una montaña a un abismo, de quedar sepultados bajo un derrumbamiento o una avalancha, de perecer en un choque de trenes o en un accidente de automóvil. La muerte nos rondaba, pero no nos ha alcanzado; y en nuestro lenguaje familiar decimos en seguida: «¡De buena me he escapado! ¡La casualidad me ha salvado!» Pero la casualidad no es más que una palabra vana; en realidad ha sido la virtud desconocida de la Providencia y de sus colaboradores. Lo cual quiere decir que, cuando aquellas causas naturales iban a combinarse para nuestro daño, la Providencia ha venido en nuestro auxilio, ya sea directamente, ya por nuestro ángel de la guarda o por algún alma buena de pariente o amigo difunto» [3].

[2] J. A. Chollet, *I nostri defunti appena*.
[3] Cl. P. Arrighini, O. P., *Credo in vitam aeternam* (Roma 1935) p.156.

¡Qué dulce es pensar que los seres queridos que se fueron no se han ausentado realmente de nosotros, sino que nos están íntimamente unidos con su pensamiento, con su amor y con el influjo poderoso de sus oraciones ante Dios! [4] Sabido es que la santa Iglesia tiene en su liturgia una fiesta especial para honrar a *todos los santos y bienaventurados*, y otra, al día siguiente, dedicada a *todos los fieles difuntos* que necesitan todavía en el purgatorio la ayuda de nuestros sufragios y oraciones. Es el dogma admirable de *la comunión de los santos*, que supone y exige un mutuo influjo de caridad y bendición entre los habitantes de los tres estadios de la Iglesia de Jesucristo.

C) Las almas del purgatorio

272. El amor a los bienaventurados es una exigencia de la virtud de la caridad, pero no lo es menos el que debemos a las almas que están sufriendo en el purgatorio la pena temporal impuesta por la divina justicia antes de ser admitidas a la felicidad eterna. Recordemos brevemente la doctrina del purgatorio y de los sufragios [5].

1.º Es de fe que existe el purgatorio (D 840) y que las almas en él detenidas pueden ser ayudadas por los sufragios de los fieles (D 950 998). Esta ayuda es postulada y exigida por la virtud de la *caridad* y a veces también por la *piedad* y la *justicia*.

a) La exige la caridad, que es la virtud por excelencia y la virtud *universal* que abarca al mundo entero, incluso a los mismos enemigos. No puede excluirse a nadie que sea capaz de obtener el reino de los cielos. Y como las almas del purgatorio están precisamente en esta situación y necesitan, por otra parte, la ayuda de nuestros sufragios, es un *deber de caridad* que obliga a todos los cristianos, tengan o no parientes o amigos en el purgatorio.

b) La postula la piedad. Como es sabido, la virtud de la *piedad* es la que regula las relaciones entre los miembros de una familia, principalmente entre padres e hijos. Por extensión alcanza también a todos los que forman una familia espiritual (v.gr., los miembros de una misma orden religiosa, de una milicia, de una corporación) y a todos los compatriotas [6]. Ahora bien, es indudable que muchas de estas almas a las que nos ligó en este mundo la virtud de la piedad estarán en el purgatorio. Y como los lazos que nos unen en Cristo no pueden romperse con la muerte, síguese que la virtud de la piedad reclama y exige nuestra ayuda a esos seres queridos que están sufriendo en el purgatorio. Y conviene que nos acordemos de ellos durante mucho tiempo, pues ignoramos en absoluto cuándo habrá de terminar su dolorosa purificación, y, en la duda, es mucho más seguro ir más lejos de lo necesario que quedarnos demasiado cortos.

c) La reclama la justicia. Puede ocurrir, en efecto, que alguno de nuestros conocidos esté en el purgatorio en parte *por culpa nuestra*: malos ejemplos, escándalos, pecados de complicidad, etc. Entonces ya no

---

[4] Cf. II-II 83,4 ad 2; a.11; *Suppl.* 72,1.
[5] Cf. nuestra *Teología de la salvación* p.3.ª c.6, donde la hemos expuesto amplíamente.
[6] Cf. II-II 101,1.

es sólo la caridad o la piedad, sino la misma *justicia* la que reclama nuestra ayuda. Es preciso reparar aquellos malos ejemplos o escándalos y resarcir aquellos daños que sufrieron por culpa nuestra.

2.º Es muy larga y variada la lista de sufragios que podemos ofrecer a las almas del purgatorio en alivio de sus penas. Los principales son los siguientes:

a) La santa misa celebrada, o simplemente oída, en sufragio de las almas del purgatorio en general o de alguna en particular. El valor *satisfactorio* de la misma es transferible a las almas de los difuntos, como ha definido expresamente la Iglesia (D 950). Sin duda constituye el más importante de los sufragios que podemos ofrecerles, puesto que recoge directamente el fruto del sacrificio del Calvario, que es de suyo *infinito*, si bien se les aplica de una manera *limitada* y *finita*, según los designios de la divina Providencia, regulados por su sabiduría, justicia y misericordia.

b) La sagrada comunión recibida fervorosamente, que, aparte de su valor impetratorio transferible a los demás, va acompañada muchas veces de gran número de indulgencias con la simple añadidura de algunas oraciones o preces que pueden aplicarse también a las almas del purgatorio.

c) La oración, que, además de su valor meritorio e impetratorio, tiene también un valor *satisfactorio* en cuanto acto penoso que supone un esfuerzo de atención y tensión de la voluntad [7], aparte de las indulgencias que llevan consigo muchas fórmulas de oración.

De hecho, la Iglesia las usa con gran profusión en su maravillosa liturgia de difuntos. Las preces que recita en el momento de expirar un enfermo, las exequias fúnebres, el oficio de difuntos, los salmos penitenciales, los responsos, etc., actúan como lluvia benéfica y refrigeradora sobre las almas del purgatorio.

Entre las oraciones que los simples fieles pueden rezar por las almas del purgatorio ocupa el primer lugar el *santo rosario*, riquísimo en indulgencias aplicables a los difuntos, cuyo rezo ante el cadáver y en los días siguientes a su entierro tan arraigado está entre el pueblo cristiano.

También el *vía crucis* es de gran eficacia, por su propia excelencia y por las muchas indulgencias que lleva consigo.

Los buenos cristianos no presencian nunca un entierro sin rezar un *De profundis* o un simple *padrenuestro* en sufragio de aquel muerto, que es hermano suyo ante el Señor. Y experimentan gran consuelo en visitar con frecuencia el cementerio para rezar por las almas de los que yacen allí en espera de la resurrección.

d) Las penitencias y mortificaciones. El fundamento teológico de esta limosna espiritual está en su valor *satisfactorio*, que podemos transferir a las almas del purgatorio en virtud del dogma admirable de la *comunión de los santos*. En nada empobrece al que la practica, sino más bien le enriquece, puesto que con ese acto de caridad adquiere un *mérito* delante de Dios, que tendrá su correspondiente recompensa *eterna* en el cielo. Vale muchísimo más lo que recibe que lo que da.

e) La limosna tiene también, entre otros, un valor *satisfactorio*—como acto de privación que es—aplicable a las almas del purgatorio, como ha declarado expresamente la Iglesia (D 693).

f) Las indulgencias constituyen otra de las formas más típicas de ayuda a las almas del purgatorio, y han de ser grandemente estimadas por

[7] *Cf.* II-II 83,13 y 15.

todos, según declara oficialmente la Iglesia en el Código canónico (cn.911). Si la indulgencia es *plenaria*, tiene de suyo eficacia para liberar totalmente al alma por la cual se aplica, pero no sabemos en qué medida la hemos ganado o se la aplicará Dios. Si es parcial, los *días de indulgencia* no significan la disminución de otros tantos *días de purgatorio*, sino lo equivalente a otros tantos días de la antigua y severa disciplina que la Iglesia imponía a los pecadores públicos en satisfacción de sus pecados, y cuya correspondencia con las penas del purgatorio ignoramos en absoluto.

g) EL ACTO HEROICO DE CARIDAD. Como es sabido, consiste este acto verdaderamente heroico en ceder íntegramente a las almas del purgatorio todo el valor *satisfactorio* de nuestras buenas obras practicadas durante la vida y todos los sufragios que se nos aplicarán después de la muerte. Es un despojo total de todo cuanto pudiera rebajarnos la pena temporal que tenemos merecida por nuestros pecados ante la divina justicia. Este acto es conocido también con el nombre de *voto de ánimas*, aunque impropiamente, ya que no tiene carácter de verdadero voto y puede revocarlo libremente cuando le parezca el mismo que lo hace.

La Iglesia ha bendecido este acto sublime de caridad y lo ha enriquecido copiosamente con indulgencias y privilegios. Su valor *meritorio* en orden a la vida eterna es grandísimo, por el acto tan intenso de caridad que supone. No se requiere ninguna fórmula determinada para hacerlo: basta simplemente un acto interno de la voluntad. Puede asociarse a este acto a la Santísima Virgen María, encargándole a ella de distribuir el valor satisfactorio de nuestras obras en la forma que mejor le parezca, habida cuenta de nuestras obligaciones particulares.

Estos son los principales medios y modos de ayudar a las almas del purgatorio, que están perfectamente a nuestro alcance. En retorno de ellos y en virtud de la benevolencia mutua que entraña siempre la caridad, las almas favorecidas por nosotros nos devolverán con creces los beneficios que les hemos otorgado. Es cierto que, según la sentencia más probable, las almas del purgatorio no saben, mientras permanecen en él, quiénes son los que ruegan por ellas o les aplican sufragios [8]; pero pueden rogar, y ruegan sin duda, por todos los que se acuerdan de ellas—aunque no sepan quiénes son—, y lo sabrán ciertamente al llegar al cielo, donde rogarán concreta e intensísimamente por los que les apresuraron la hora de su liberación.

No cabe duda: una de las exigencias más sagradas y, al mismo tiempo, más dulces y emocionantes de la caridad cristiana es la de acudir en ayuda de las almas de nuestros hermanos que padecen en el purgatorio en espera de que se les abran para siempre las puertas del cielo.

D) La humanidad entera

273. En virtud del principio fundamental que hemos recordado más arriba, la caridad ha de extenderse a todos los hombres capaces de alcanzar la eterna bienaventuranza. Y como no hay ni puede haber en este mundo un solo ser que no pueda alcanzar de

[8] Cf. nuestra *Teología de la salvación* n.318, donde hemos explicado ampliamente este asunto.

la misericordia de Dios esa suprema dicha—por muy culpable y pecador que sea actualmente—, síguese que la caridad no puede excluir a uno solo de los hombres que viven todavía en este mundo. Sólo los demonios y condenados del infierno están en absoluto fuera de los vínculos de la caridad, por la incapacidad radical en que se encuentran de alcanzar algún día la eterna bienaventuranza.

No a todos los hombres, sin embargo, debe extenderse la caridad en el mismo grado y proporción. Ya hemos aludido en la primera parte de esta obra al *orden* que debe reinar al ejercitar la caridad entre los diversos prójimos, y volveremos más ampliamente sobre ello en el artículo siguiente. Sin embargo, a nadie se puede excluir en absoluto sin destruir la misma caridad en cuanto tal. La universalidad de la caridad es una propiedad tan *esencial* a la misma, que, si excluímos positivamente a un solo hombre, queda destruída la caridad misma, por el pecado *mortal* que esa exclusión supone.

Recordemos ahora, aunque sea brevemente, los principales miembros sobre los que ha de recaer la universalidad de la caridad:

1.º La Iglesia católica, nuestra santa madre, única verdadera Iglesia de Jesucristo, de la que hemos recibido innumerables beneficios y que nos seguirá amando y favoreciendo hasta la hora de nuestra muerte y más allá del sepulcro.

2.º Nuestra patria terrena, madre nuestra también, aunque en otro aspecto, y a la que hemos de amar en caridad con preferencia a todos los demás pueblos de la tierra, aunque sin envidia ni menosprecio de ninguno de ellos.

3.º Nuestros familiares y amigos, cuyos lazos naturales de sangre o de amistad han de reforzarse con los vínculos entrañables de la caridad cristiana, que no destruye, sino que eleva y perfecciona los vínculos naturales.

4.º Nuestros mismos enemigos, a quienes hemos de amar y perdonar, como Cristo nos enseñó con su palabra y con sus ejemplos sublimes.

5.º Los cristianos separados que han nacido y viven sin culpa suya en alguna de las sectas que reconocen a Cristo como Redentor del mundo, aunque sin acatar la jefatura y soberanía del Romano Pontífice, único verdadero Vicario de Cristo en la tierra.

6.º Los pecadores bautizados, que se han apartado de Cristo por el pecado, pero que permanecen de alguna manera unidos a El por el *carácter* bautismal, que es indeleble y eterno.

7.º Los infieles y paganos que no se han incorporado a Cristo por los vínculos de la fe y del bautismo, pero que están llamados a ello en virtud de la elevación de todo el género humano al orden sobrenatural y de la redención universal de Cristo, que afecta en absoluto a todos los hombres del mundo.

Como se ve, nadie absolutamente queda excluído de la caridad. Es la gran virtud *universal* que abarca a todos los hombres del mundo en un abrazo estrechísimo junto al corazón de Cristo.

ARTICULO 3

ORDEN DE LA CARIDAD PARA CON EL PRÓJIMO

Hemos hablado ya, en el libro anterior, del orden que establece la caridad entre nosotros y el prójimo en general. Aquí vamos a examinar el orden de caridad que hemos de establecer entre nosotros y los diferentes prójimos en particular.

Vamos a proceder, como de costumbre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Nuestros deberes de caridad para con el prójimo están en proporción directa con la importancia de los bienes a que se refieran y con el grado de necesidad en que se encuentre.

274. Este es el principio fundamental, que, bien entendido, resuelve por sí solo la infinita variedad de aplicaciones que se presentan continuamente en la práctica.

Para su recta inteligencia hay que precisar, ante todo, la *jerarquía de bienes* que pueden afectar al prójimo y los distintos *grados de necesidad* en que pueda encontrarse.

1.º Jerarquía de bienes.

Es fácil señalarla con toda precisión:

1) En primer lugar, es evidente que el bien *sobrenatural* está mil veces por encima del bien puramente *natural*. Santo Tomás no vacila en decir que «el bien *sobrenatural* de un solo individuo es mayor y vale más que el bien *natural* de todo el universo» [1]. Esto es evidentísimo para todo el que conserve una chispita de fe y aun de simple sentido común.

Las aplicaciones de este principio son inmensas. No se puede favorecer al prójimo, ni aun a la humanidad entera (v.gr., evitando una guerra mundial), si ha de ser a costa de cometer nosotros o hacerle cometer a él un simple pecado venial, por muy pequeño y ligero que sea.

2) Entre los bienes puramente naturales la jerarquía de valores es la siguiente:

a) El bien común está por encima del bien particular.
b) El bien del alma está por encima del bien del cuerpo.
c) El bien del cuerpo está por encima de los bienes exteriores.

[1] Cf. I-II 113,9 ad 1.

2.º Grados de necesidad.

La necesidad en que el prójimo puede encontrarse es triple:

a) EXTREMA, si, faltando el auxilio ajeno, no puede evitar la muerte espiritual o temporal (v.gr., la del niño que va a morir sin bautismo o la del que se va a ahogar si no le ayudan).

b) GRAVE, si no puede evitar sin el socorro ajeno un *grave* daño espiritual (v.gr., el peligro cierto de pecar gravemente) o temporal (v.gr., una mutilación corporal, un robo o atraco, etc.).

c) COMÚN, si el daño que amenaza es leve, o, si es grave, puede evitarlo fácilmente el propio interesado (v.gr., no metiéndose voluntariamente en una ocasión peligrosa, pidiendo ayuda a su propia familia, defendiéndose por sí mismo, etc.).

Teniendo en cuenta estos principios, he aquí las conclusiones fundamentales en torno a la caridad para con el prójimo:

Conclusión 2.ª Al que se encuentra en extrema necesidad espiritual (v.gr., sin nuestra ayuda morirá sin bautismo o en pecado mortal) se le debe socorrer, bajo pecado mortal, aun con peligro de la propia vida, con tal que la ayuda se estime necesaria y ciertamente eficaz.

275. La razón es porque, como ya dijimos al hablar de la caridad para consigo mismo, el bien *espiritual* del prójimo debe prevalecer sobre nuestro propio bien *corporal*, incluso sobre la misma vida si depende de ello la salvación eterna del prójimo. Sería un desorden monstruoso anteponer nuestros intereses temporales (riquezas, comodidad, etc.), y aun nuestra misma vida temporal, a la salvación eterna del prójimo.

Nótese, sin embargo, que, para que nuestro deber de atender al prójimo adquiera esa obligatoriedad extrema, es preciso que nuestra ayuda sea *necesaria* (v.gr., porque no hay nadie que pueda o quiera bautizar al niño antes o mejor que nosotros) y ciertamente *eficaz* (v.gr., si es seguro o muy probable que el enfermo que va a morir en pecado aceptará nuestro consejo de recibir los santos sacramentos). En estas condiciones, la ayuda al prójimo constituído en extrema necesidad espiritual obliga a cualquiera bajo pecado mortal contra la caridad.

Este principio tiene muchas aplicaciones prácticas (v.gr., en la asistencia espiritual a enfermos contagiosos y en muchos casos de ginecología). Es un crimen el aborto directo y voluntario, aun el llamado *terapéutico* para salvar la vida de la madre, puesto que se sacrifica la vida *eterna* del niño (que muere sin bautismo) por salvar la vida *temporal* de la madre, que vale infinitamente menos.

Conclusión 3.ª Si el prójimo se encuentra en extrema necesidad temporal (v.gr., se ahogará si no nos lanzamos a salvarle), estamos obligados a ayudarle aun con grave incomodidad, pero no con peligro de la propia vida.

276. La razón es porque, en igualdad de bienes (vida por vida, hacienda por hacienda, etc.), prevalece nuestro derecho sobre el del prójimo. Y así, en el caso del que se ahoga, si el que va a salvarle apenas sabe nadar y se expone ciertamente a ahogarse él también, no está obligado a ello; pero sí lo estaría si fuera un excelente nadador, aunque le suponga una molestia grave lanzarse entonces al agua.

Conclusión 4.ª En extrema (o casi extrema) necesidad es lícito y hasta obligatorio tomar de los bienes ajenos lo necesario para liberarse de ella, con tal de no poner al dueño en el mismo grado de necesidad y no tomar más de lo suficiente para liberarse a sí mismo, o a otros, de esa extrema necesidad.

277. La razón es porque, en extrema necesidad, todas las cosas se hacen comunes a todos los hombres. Según la intención del Autor de la naturaleza, impresa en el orden natural, las cosas temporales tienen por finalidad *primaria* proveer a las necesidades de todos los hombres, y por finalidad *secundaria* la división en propiedades privadas, para el mejor y más pacífico orden de las cosas. Ahora bien: el derecho natural secundario debe ceder ante el primario. Por eso no se comete injusticia alguna cuando en extrema necesidad toma uno lo ajeno, ya que entonces no es realmente ajeno, sino propio [2]. Y, como es obvio, a este derecho natural del necesitado—que es *obligatorio*, porque cada uno tiene el deber de conservar su propia vida—responde en el rico la obligación de *justicia* de no impedirle el ejercicio de su derecho y la de *caridad* de atenderle generosamente en su necesidad.

Claro está que, si el prójimo hubiese de caer en la misma extrema necesidad si se le quitara lo suyo, nadie tendría derecho a quitárselo; porque, *en igualdad de condiciones*, es mejor la condición del que posee actualmente la cosa y, por lo mismo, prevalece el derecho del dueño.

Tampoco se puede ir más lejos de lo que sea suficiente para liberarse a sí mismo o al prójimo de esa extrema necesidad. Y así, por ejemplo, si con cien pesetas puede remediar esa extrema necesidad, no puede apoderarse de doscientas. Si basta el simple *uso* de la cosa ajena, no es lícito apropiársela definitivamente (v.gr., pasado el peligro, tiene que devolver a su legítimo dueño el caballo que le quitó para escapar de un peligro cierto de muerte).

¿Qué habría de hacerse si, pasada la necesidad extrema y habiendo consumido durante ella la cosa tomada, se encontrase el

---

[2] Cf. II-II 66,7. Nótese que, como advierte expresamente Santo Tomás en el ad 3 de este mismo artículo, este derecho de tomar lo ajeno en extrema necesidad puede ejercerse en favor de sí mismo o de tercera persona constituída en esa necesidad y a la que no se la pueda socorrer por sí mismo.

que la tomó en condiciones de restituir su importe o de indemnizar al dueño? Hay que distinguir: si al tiempo de tomarla y consumirla era verdaderamente pobre en *realidad* y en *esperanza*, no tiene obligación de restituir nada, porque en este caso hizo enteramente suya la cosa ajena a la que tenía pleno derecho en el sentido explicado. Pero, si al tiempo de tomarla y consumirla era pobre tan sólo *circunstancialmente*, pero con esperanza cierta de salir de aquel estado, está obligado a restituir su importe o indemnizar al dueño, porque entonces sólo hizo suya la cosa provisionalmente. Claro es que, aun en el primer caso, la honradez y equidad natural—ya que no la estricta justicia—piden que se compense de algún modo, si puede hacerse cómodamente, aquel daño material que se ocasionó involuntariamente al dueño.

Conclusión 5.ª En grave necesidad espiritual es obligatorio ayudar al prójimo aun con grave incomodidad corporal, pero no con grave incomodidad espiritual propia.

278. La razón es la misma de siempre: el bien espiritual del prójimo prevalece sobre nuestro propio bien corporal; pero si para socorrer espiritualmente al prójimo (v.gr., apartándole del peligro de pecar) tuviéramos que sacrificar o poner en grave peligro nuestro propio bien espiritual (v.gr., nos veríamos envueltos en el mismo peligro de pecar), entonces prevalece nuestro derecho sobre el del prójimo.

Conclusión 6.ª En grave necesidad temporal es obligatorio ayudar al prójimo aun con alguna incomodidad, pero no con grave sacrificio, a no ser que medien otras razones de oficio, de justicia o de piedad que obliguen gravemente aun con notable incomodidad o sacrificio.

279. La razón es porque, como ya hemos recordado varias veces, en igualdad de órdenes y de circunstancias prevalece nuestro derecho sobre el del prójimo. Y así, en una *grave* necesidad corporal no es obligatorio atenderle con *grave* incomodidad nuestra, aunque sí con *alguna* incomodidad propia.

Nótese que en necesidad *grave, pero no extrema*, no es lícito tomar nada de los bienes ajenos para remediarla. Porque la naturaleza no confiere al hombre el derecho absoluto sobre los bienes ajenos más que cuando son necesarios para conservar la vida y en la medida en que lo sean, y la vida no peligra en caso de necesidad grave, pero no extrema. Por eso, el papa Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «Es permitido robar no sólo en caso de necesidad extrema, sino también en necesidad grave» (D 1186).

Es cierto, sin embargo, que, aunque la grave necesidad no excusa del hurto, disminuye, sin duda, su gravedad en proporción a la misma necesidad. Por lo que, en la práctica, antes de imponer la obligación *grave* de restituir, deberá el confesor atender a la posible buena fe del que cometió la injusticia, a las circunstancias

atenuantes, a sus condiciones económicas actuales, a la posible condonación tácita del dueño, etc.

Conclusión 7.ª En necesidad común, espiritual o temporal, no es obligatorio buscar la ocasión de socorrer al prójimo o de atenderle siempre.

280. Basta con ejercitar de vez en cuando la caridad para con semejantes personas (v.gr., con los pobres ordinarios) y hacer todo el bien e impedir todo el mal que podamos cuando se nos presente la ocasión u oportunidad para ello. Con todo, es signo de exquisita caridad no negar nunca nuestro socorro a ningún prójimo necesitado, siempre que esté en nuestra mano atenderle.

Conclusión 8.ª Entre los diversos prójimos hay que observar un cierto orden y jerarquía, según su excelencia propia y el grado de proximidad a nosotros [3].

281. La razón es porque no todos participan por igual de la divina bondad—razón suprema de la caridad—ni todos están unidos a nosotros con los mismos lazos. Y así:

a) CON AMOR DE COMPLACENCIA, por el que nos alegramos del bien del amado, debemos preferir a los *más santos*, porque son los que se encuentran más cerca de Dios y, por consiguiente, los que poseen mayores bienes.

b) CON AMOR DE BENEVOLENCIA, por el que pedimos o procuramos bienes a nuestros prójimos, debemos preferir a los más allegados a nosotros (parientes, amigos, compatriotas, etc.).

c) CON AMOR DE BENEFICENCIA, por el que socorremos al prójimo, hemos de atender ante todo a los más necesitados según la naturaleza y medida de la necesidad (o sea, antes la espiritual que la corporal, la extrema que la grave, etc.), y, en igualdad de condiciones, a los más próximos o allegados a nosotros.

Conclusión 9.ª También entre los parientes ha de establecerse un orden en el amor de caridad.

282. Para precisar con toda exactitud este orden entre los parientes, hay que distinguir entre el orden *objetivo* del amor (excelencia de la persona amada considerada en sí misma) y el orden *subjetivo* (grado de *intensidad afectiva* de nuestro amor). Y así:

a) EL ORDEN OBJETIVO reclama el primer lugar para los padres, que son nuestro *principio*, al que después de Dios debemos la existencia [4]. Y entre ellos, según Santo Tomás, es antes el padre que la madre, porque el principio activo de la generación es más excelente que el pasivo [5], si bien pueden darse en

[3] Cf. II-II 26,6-8.
[4] Cf. II-II 26,9.
[5] Cf. II-II 26,10. Según la moderna biología, el germen materno de la generación sería tan activo como el paterno; con lo cual la razón invocada por Santo Tomás, a base de la bio-

una buena madre razones especiales que la hagan más amable que un mal padre.

b) SUBJETIVAMENTE, el hombre ama más intensamente a su esposa y a sus hijos que a sus padres. A su esposa, porque está unida a él en una sola carne (cf. Mt. 19,6), y a los hijos, porque son como una prolongación de sí mismo; y por eso les ama con un amor más parecido al que se profesa a sí mismo [6].

Fuera del caso de *extrema necesidad*—en el que deben prevalecer los padres, por la razón que acabamos de indicar—, el orden normal de la caridad ordinaria entre parientes es el siguiente:

1.º *El propio cónyuge*, unido a nosotros en una sola carne.
2.º *Los hijos*, que son una prolongación de nosotros mismos.
3.º *Los padres*, principio de nuestra existencia.
4.º *Los hermanos*, procedentes de un mismo tronco inmediato.
5.º *Los demás consanguíneos y afines*, según el grado de su parentesco.

Conclusión 10. Entre nuestros bienhechores y nuestros beneficiados debe establecerse también un orden.

283. OBJETIVAMENTE debemos amar más a nuestros bienhechores que a nuestros beneficiados, porque aquéllos tienen para nosotros razón de *principio* del bien que hemos recibido, y en este sentido tiene razón de bien más excelente, como dijimos de los padres.

SUBJETIVAMENTE, empero, solemos amar más a nuestros beneficiados, principalmente porque en el beneficio vemos una como prolongación de nosotros mismos [7].

Conclusión 11. El orden que la caridad señala en la tierra, permanecerá substancialmente en el cielo, aunque depurado de toda imperfección.

284. La razón es porque la caridad de la tierra es la misma específicamente que la del cielo. Pero, como allí será Dios *todo en todas las cosas* (1 Cor. 15,28), el orden se tomará exclusivamente por relación a Dios, no por relación a nosotros. Y así amaremos más—no sólo en la apreciación objetiva, sino incluso en la intensidad subjetiva—a los más cercanos a Dios (los más santos) que a los más cercanos a nosotros (parientes, amigos, etc.), si bien a estos últimos les amaremos—en la medida y grado que les corresponda según su cercanía a Dios—por un doble título [8].

logía medieval, ya no sería válida. Sin embargo, eminentes biólogos modernos vuelven a decir que el germen paterno es *más activo* que el materno, con lo cual el argumento del Angélico recupera gran parte de su valor. Sea de ello lo que fuere, el mismo Santo Tomás admite (en la solución de las dificultades de este mismo artículo) que pueden darse otras razones que hagan más amable a la madre que al padre.

[6] Cf. II-II 26,9 y 11.
[7] Cf. II-II 26,12.
[8] Cf. II-II 26,13.

285. Escolio. Inversión del orden de la caridad entre los prójimos.

La inversión del orden de la caridad entre los prójimos no suele pasar, ordinariamente, de pecado venial. Pero sería mortal si se tratase de *extrema necesidad* o fuese muy *notable* y se hiciese sin causa alguna o de todo insuficiente. No es notable la inversión entre el cónyuge, los hijos y los padres; pero sí lo es entre los completamente extraños y los muy parientes constituídos en idéntica necesidad.

CAPITULO 2

Motivos del amor al prójimo

Vamos a dividir este capítulo en dos artículos de extensión muy desigual, relativos al amor *natural* y al *sobrenatural* que debemos a nuestros prójimos.

ARTICULO 1

El amor natural al prójimo

286. El amor de *caridad* que debemos a nuestro prójimo es estrictamente *sobrenatural* y presupone necesariamente la gracia de Dios, sin la cual sería imposible. Pero esto no es obstáculo para que se le pueda y deba amar también con un amor puramente *natural* que tenga sus raíces y proceda originariamente de la simple naturaleza humana. No olvidemos que la gracia no destruye la naturaleza, sino que viene a perfeccionarla y elevarla a un plano superior.

«Es natural a todos los hombres—escribe Santo Tomás—el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad; por ejemplo, apartándolo de un camino equivocado, ayudándole a levantarse si se ha caído, etc., como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y amigo» [1].

Por desgracia, un sector amplísimo de la humanidad—la inmensa mayoría de los hombres—no pueden ejercitar hacia el prójimo otra clase de amor que el puramente natural. Privados de la fe cristiana, desprovistos de la gracia santificante, están radicalmente incapacitados—mientras permanezcan en esa triste situación—para realizar actos sobrenaturales. Sólo cabe en ellos un amor al próji-

[1] *Contra Gent.* 3,117.

mo puramente *natural*, que tropezará en la práctica con dificultades inmensas al encontrarse los intereses del prójimo con los del propio y natural egoísmo, que apenas pueden ser superados sino a base de una profunda y entrañable caridad sobrenatural.

Esta es la razón, en última instancia, de que haya tanto odio en el mundo de hoy y de que el hombre se haya convertido en un verdadero lobo para con sus semejantes: *Homo homini lupus*. A nadie debe extrañar esta horrible situación. El mundo ha sufrido en los últimos tiempos un proceso de descristianización cada vez más profundo. La fe cristiana languidece en muchos países donde antes brilló esplendorosa, y en otros se ha extinguido totalmente. El enfriamiento y la pérdida de la fe trae consigo, como una consecuencia necesaria e inevitable, el enfriamiento o la extinción total de la caridad. Debilitado o suprimido del todo este gran vínculo de unión entre los hombres, aparece en toda su fuerza el egoísmo más desenfrenado en todos los órdenes de la vida: individual, familiar y social. El derecho es substituído por la fuerza. Y la nación o naciones que tengan mayor poderío militar y cuenten con medios más terriblemente destructores serán las que se impongan sobre los demás y monopolicen el mando y la hegemonía mundial.

Es inútil buscar remedio a estos males en el orden y plano puramente natural. Es perder el tiempo tratar de unir a los miembros de una familia desunida por cuestiones de intereses, testamentos, etcétera, a base de razonamientos puramente naturales: el egoísmo desenfrenado se reirá de todas esas razones. Es inútil organizar conferencias internacionales y reuniones «en la cumbre»—como dicen ahora con sarcástica ironía—sin invocar el nombre de Dios y completamente de espaldas al Evangelio. El orgullo, la ambición, el egoísmo más zafio y repugnante suelen presidir siempre esas reuniones, y, por lo mismo, no lograrán jamás establecer en el mundo la paz y armonía entre los hombres. Mientras no se acepte con todas sus consecuencias la doctrina del Evangelio, mientras los hombres no se amen los unos a los otros como Cristo nos amó, es inútil todo cuanto se intente para remediar los males que atormentan a la pobre humanidad de nuestros días. Sólo Cristo tiene la solución, a base de una entrañable y universal efusión de la caridad cristiana.

Y, sin embargo, aun en el plano puramente natural existen razones muy sólidas para que los hombres se amen cordialmente los unos a los otros. Pero el amor desordenado de nosotros mismos está tan fuertemente identificado con nuestras torcidas inclinaciones naturales, que apenas puede enderezarse sin el empuje sobrehumano de la gracia y de la caridad. Recordemos, con todo, las dos principales razones que deben impulsar al hombre al amor de sus semejantes en el plano puramente natural:

287. 1.ª La comunidad de naturaleza. La más elemental filosofía enseña que «la semejanza es causa de amor» [1]. Es un hecho

[1] Cf. I-II 27,3.

de experiencia cotidiana: los semejantes en edad, condición, estado, costumbres, etc., se aman naturalmente entre sí. Esta simpatía natural hacia los semejantes se da incluso en los animales: «Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo» (Eccli. 13,19).

Santo Tomás analiza profundamente el concepto de semejanza como causa del amor y dice que, de suyo, la semejanza es apta para producir el amor de *amistad* y el de *concupiscencia*. Cuando los dos amantes son enteramente iguales entre sí (v.gr., considerados en cuanto a su naturaleza humana, común a ambos), se aman con amor de *amistad o de benevolencia*, deseándose mutuamente el bien, ya que el uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y quiere el bien para él como para sí mismo. Pero, cuando uno de ellos tiene un bien del que carece el otro, éste ama al primero con amor de *concupiscencia*, porque «cada ser existente en potencia tiene naturalmente el apetito de su acto», o sea, desea alcanzar aquel bien para el que tiene capacidad y que no posee todavía. Este amor de concupiscencia puede degenerar fácilmente en antipatía y odio cuando el bien que posee el prójimo resulta un impedimento del propio bien. «Por eso—concluye Santo Tomás—los alfareros riñen entre sí, ya que naturalmente se obstaculizan en el lucro; y por eso se suscitan pendencias entre los soberbios, porque mutuamente se usurpan la superioridad respectiva que ambicionan» [2].

Como se ve, el amor fundado en la propia naturaleza humana, aunque muy legítimo de suyo, es muy débil e inconsistente cuando se enfrenta con el propio egoísmo, cuyas terribles acometidas apenas puede resistir.

288. 2.ª LAS VENTAJAS QUE LE REPORTA AL HOMBRE EL TRATO CON LOS DEMÁS. Es una razón *utilitarista*, pero muy legítima también. Calcúlese, si es posible, el bien inmenso que reporta a cada hombre la vida de sociedad con sus semejantes. Cada hombre, abandonado a sí mismo, no podría subvenir ni siquiera a sus propias necesidades individuales y perecería de hambre y de miseria. La cultura, el arte, la civilización, el progreso, etc., etc., son fruto del esfuerzo colectivo de los hombres. Un ingeniero puede trazar magníficamente los planos de una carretera, de un dique, de un ferrocarril; pero, si no hay obreros que los construyan, para nada valen sus planos. El hombre necesita imprescindiblemente de sus semejantes, y esta necesidad imperiosa le empuja a organizarse en sociedad con los demás hombres y a intercambiar con ellos la corriente afectiva de una mutua amistad.

Es fácil comprender, sin embargo, que este amor fundado en la común utilidad se presta a grandes abusos y desórdenes. Son legión los hombres que no reconocen otra utilidad común que la de sus propios intereses y ambiciones. Se sirven de los demás hombres únicamente en la medida y grado de sus propias convenien-

---

[2] I-II 27,3.

cias, sin tener para nada en cuenta las conveniencias o necesidades de los demás. Es el egoísmo humano, inficionando una vez más las tendencias más sanas y legítimas de la propia naturaleza humana.

ARTICULO 2

El amor sobrenatural o de caridad

El amor de caridad hacia el prójimo es inmensamente superior al puramente natural. La caridad es estrictamente *sobrenatural*, y sus motivos son incomparablemente superiores a los que brotan de la simple naturaleza.

Vamos a exponer aquí los principales *motivos* que nos impulsan a amar al prójimo con amor sobrenatural de caridad.

A) El precepto de Dios

289. El primer motivo que debe impulsarnos a amar al prójimo con amor de caridad es el expreso y formal precepto de Dios. Ya en la Antigua Ley se prescribía el amor al prójimo «como a nosotros mismos» (Lev. 19,18). Pero Cristo lo elevó a un plano infinitamente superior cuando dijo: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Io. 13,34). Imposible llevar el amor al prójimo a mayor altura y sublimidad.

Comparando la sublime elevación y grandeza de este precepto de Jesucristo con el amor puramente natural al prójimo, escribe con acierto el P. Plus [1]:

«¡Cuán pobre se nos presenta, al lado de tan bello ideal, la doctrina del fundamento de nuestras relaciones con el prójimo en la moral que prescinde de Cristo nuestro Señor!

Se trata de crear entre los hombres un lazo tal que asegure la unión entre todos y suprima las causas de conflicto.

Se trata de fundir los egoísmos, de reducirlos en el crisol del interés común a una masa única bien trabada y congruente, en la cual cada uno de los elementos heterogéneos haya perdido de su propio carácter todo aquello que lastimaba o molestaba al prójimo.

¿Será la fría corriente de la solidaridad la que obrará este prodigio?

Es necesario una corriente de mucha mayor intensidad; para que un metal se funda con otros metales tan diferentes, se necesita un calor de grado mucho más subido y victorioso.

¿Habré de someterme al interés de todos? ¡Pero si mi interés particular consiste en desentenderme del interés de los otros! ¡Si tengo tanta o mayor ventaja en mi autonomía celosamente defendida que en mi consentida servidumbre!

Primero, ¡yo!, y la unión con los demás, en la medida que sea provechosa para *mí*. ¡No me habléis de otra cosa! Sé bien que dependo de otros; bastante me pesa. Saco de ello provecho, es verdad, pero no lo he buscado.

[1] *Cf. Cristo en nuestros prójimos* 5.ª ed. (Barcelona 1943) p.69-70.

Consiento en continuar aprovechándome; pero a sufrir por ellos renuncio de todo corazón, y sacudo toda dependencia si me molesta.

¿Para qué sacrificarme por otros? Sea de presente o para lo porvenir.

Mi «presente» basta para mi felicidad. Los demás, ¡que se arreglen!

De esta suerte, la moral de la solidaridad—cuando no está fundada en Dios y en Cristo—resulta impotente para fundar *el deber* del individuo de cuidar de sus hermanos.

La solidaridad establece un hecho, pero no funda un derecho si no asciende más alto.

¿Hasta dónde? ¡Hasta Dios!

Es un honor para el hombre el que no se halle solución satisfactoria del problema *humano* donde no entra como esencial un elemento divino. Necesitamos de Dios para tener la clave del problema humano.

Y donde se pone a Dios, caen todos los ídolos. El culto del verdadero Dios no se compadece con el culto del *yo*.

¿Para qué estoy en la tierra? Para asegurar mi último destino. Sí, pero también para ayudar a los que conmigo viven en la tierra a asegurar, como yo, su último fin.

Tal se nos presenta la inmensa empresa común, de la que todos somos colaboradores obligados. Sin duda, la caridad bien ordenada exigirá que empiece por cuidar de mí mismo; pero no haré eso desentendiéndome de los demás. Obtenido esto, me acordaré de que el prójimo es otro yo y que he de procurar darle también el medio de adquirir los bienes conseguidos por mí».

Este precepto de amar al prójimo tiene en el Evangelio—como ya hemos indicado—un valor y alcance universal: nadie absolutamente queda excluído de él, con tal que esté a tiempo todavía de alcanzar la eterna bienaventuranza.

«*Prójimo*—dice a este propósito un notable teólogo [2]—viene, evidentemente, de la palabra *próximo*. Implica relaciones estrechas impuestas por los lazos de la sangre, un parentesco físico que solidarice los intereses, una intimidad moral que una los corazones. En su sentido más natural y más estricto, el prójimo se limita a la familia y a la raza. Pero el Evangelio ha ensanchado su contenido y ha hecho entrar en él a la humanidad entera. Por muy alejado de nosotros que un hombre se encuentre, por muy distintas que sean sus ideas, sus costumbres y su lengua; por muy desconocido que nos sea su nombre, por muy hostiles que nos parezcan sus sentimientos, es suficiente que se trate de un hombre para que se convierta al punto en nuestro amigo, nuestro pariente, nuestro hermano, y tenga derecho a reclamar nuestro amor fraternal».

B) La divina bondad reflejada en el prójimo

290. Como ya vimos en su lugar correspondiente, la divina bondad es la razón o motivo formal de la caridad en sus tres aspectos, o sea, con relación al mismo Dios, a nosotros mismos y al prójimo. Escuchemos una vez más al Doctor Angélico:

«La razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que esté en Dios. Por lo cual es manifiesto que el acto con que

---

[2] COMBÉS, *La charité d'après Saint Augustin* (París 1934) p.4.ª c.1 p.169.

se ama a Dios es el mismo específicamente que el acto con que se ama al prójimo; y, por eso, el hábito de la caridad no sólo abarca el amor de Dios, sino también el del prójimo» [3].

En otro lugar añade el Doctor Angélico algunas precisiones interesantes:

«La caridad ama a Dios por razón de sí mismo, y por razón de El ama a todos los demás en cuanto se ordenan a Dios. De donde, en cierto sentido, ama a Dios en todos los prójimos, ya que al prójimo se le ama en caridad porque en él está Dios o para que lo esté. Es manifiesto, por consiguiente, que con el mismo hábito de caridad amamos a Dios y al prójimo. Pero, si amáramos al prójimo por razón de sí mismo y no por razón de Dios, pertenecería esto a otra clase de amor; por ejemplo, al amor natural o político» [4].

De suerte que de tal manera la bondad divina reflejada en el prójimo es la razón o motivo *formal* de la caridad, que, si perdemos de vista este motivo para fijarnos en cualquier otro, nos salimos automáticamente de la zona de la caridad. ¡Cuántos actos de filantropía, cuántas limosnas que parecen actos espléndidos de caridad hacia el prójimo y en realidad no lo son! Cuando se pierde de vista a Dios, la caridad no existe o, al menos, no actúa como tal en los actos que se realicen en favor del prójimo. Por eso, un alma en estado de pecado mortal está radicalmente incapacitada—mientras permanezca en ese estado—para ejercitar el menor acto de caridad sobrenatural. San Pablo no vacila en afirmar que, aunque se reparta entre los pobres toda la hacienda y se entregue el propio cuerpo a las llamas, no teniendo caridad no sirve absolutamente para nada (cf. 1 Cor. 13,3). Es imposible ir más lejos en el servicio del prójimo que repartir toda la hacienda y dar la vida por él; y, sin embargo, está en pie la afirmación rotunda de San Pablo inspirada por el Espíritu Santo: «No teniendo caridad, nada me aprovecha» [5].

El amor al prójimo no es, por consiguiente, más que una consecuencia o redundancia del amor a Dios. El que ama de verdad a un padre de familia, tiene que amar forzosamente a sus hijos, en los que le ve reflejado. ¿Acaso no nos recuerda un proverbio que «el amigo de mi amigo es también amigo mío»? Ahora bien: Dios ama a todas las criaturas racionales en cuanto que les comunica o está dispuesto a comunicarles su propia bondad en sí misma, o sea, su propia naturaleza, vida y bienaventuranza. De donde se

---

[3] II-II 25,1.

[4] SANTO TOMÁS, *Quaest. disp. de caritate* a.4.

[5] Es preciso insistir mucho en esta idea capital, porque en estos últimos tiempos se han producido desviaciones doctrinales que pueden ser muy perniciosas. Se insiste demasiado en el valor de las llamadas virtudes *naturales*—como si tuvieran validez incluso en el orden sobrenatural—y se ha desorbitado de manera inaceptable la parábola evangélica del buen samaritano (Lc. 10,30-37) identificándolo, en el lenguaje moderno, con el pecador alejado de Dios (comunista, ateo, etc.) que, sin embargo, habría sido justificado por Cristo en recompensa de la compasiva actitud para con el hombre maltratado por los ladrones. En realidad, nada de eso dice el pasaje evangélico—no lo podría decir, por ser completamente falso y contrario a la doctrina católica sobre la necesidad de la gracia para la justificación (cf. D 811-813)—limitándose a decirnos que *cualquier hombre*, aunque sea pecador y samaritano, es nuestro prójimo, ya que por tales hay que tener a todos los hombres del mundo. Nada en absoluto se nos dice sobre el valor justificante de un acto de compasión hacia el prójimo realizado en pecado mortal, como pretenden insinuar—con manifiesta temeridad—algunos panegiristas de las virtudes meramente naturales.

deduce que, por razón de Dios amado principalmente y en sí mismo, es necesario que amemos a todos los que participan ya de la divina bondad (ángeles, bienaventurados, almas del purgatorio y justos de la tierra) o pueden participar algún día (todos los hombres del mundo, incluso los pecadores y enemigos). Sólo están excluídos de la caridad los demonios y condenados del infierno.

Si amamos de verdad la bondad divina en sí misma, hemos de amarla en cualquier sitio donde se encuentre o refleje, y, por extensión, en cualquier sitio donde pueda reflejarse. Por eso dice San Juan que el amor al prójimo nos certifica y asegura de nuestro amor a Dios: «Si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto» (1 Io. 4,12).

«En los primeros tiempos—escribe a este propósito San Agustín—se conocía que los cristianos habían recibido el Espíritu Santo porque hablaban lenguas nuevas. ¿Cómo conocerá ahora cada uno haber recibido el Espíritu Santo? Pregúntelo a su corazón: *si ama al hermano, permanece en él el Espíritu de Dios*. Vea, pruébese a sí mismo ante los ojos de Dios; vea si existe en él el amor a la paz y a la unidad, el amor a la Iglesia, difundida por todo el orbe de la tierra»[6].

C) La presencia de Cristo en el prójimo

291. La presencia de Cristo en el prójimo será todo lo sublime y misteriosa que se quiera, pero es un hecho incontrovertible que consta clara y expresamente en la divina revelación. Recordemos algunos de los pasajes fundamentales:

«Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y *yo en él*, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada» (Io. 15,5).

«*Yo en ellos* y tú en mí, para que sean consumados en la unidad» (Io. 17,23).

«Porque *tuve* hambre y me disteis de comer...» (Mt. 25,35).

«Porque, así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son *un cuerpo único*, así es también Cristo» (1 Cor. 12,12).

«Pues *vosotros sois el cuerpo de Cristo*, y cada uno en parte» (1 Cor. 12,27).

«Porque *somos miembros de su cuerpo*...» (Eph. 5,30).

Es un hecho, por consiguiente, la unión de los cristianos con Cristo para formar con él el *Cristo total*, o sea un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo, y miembros todos los cristianos incorporados a El. Ahora bien: ¿cuál es la naturaleza de esa unión? ¿Física? ¿Moral? ¿Mística? Creemos que se pueden proponer las siguientes conclusiones[7]:

1.ª UNIÓN DE ORDEN JURÍDICO. Pertenecemos a Cristo, el cual tiene, como Verbo encarnado, derechos sagrados sobre nosotros y nos ha conquistado por un nuevo título—el de su pasión redentora—, de suerte que somos cosa suya y propiedad suya

[6] SAN AGUSTÍN, *In. I Io.* tr.6 n.10.

[7] Cf. ERNESTO MURA, *El Cuerpo místico de Jesucristo* (Salamanca 1936) p.36-37; EMILIO SAURAS, *El Cuerpo místico de Cristo* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1956) c.1 III D, p.96ss.

inalienable. Los derechos de Jesús sobre nosotros y los deberes recíprocos de nosotros para con El son el primer principio de cohesión y solidaridad orgánica.

2.ª UNIÓN DE ORDEN MORAL. El vínculo jurídico, del que acabamos de hablar, viene a reforzarse con las dulces exigencias de la caridad, que amorosamente nos unen a nuestro Salvador y a El con nosotros.

3.ª UNIÓN POR CAUSALIDAD EFICIENTE. No contento con poseernos como cosa suya y de amarnos divinamente con amor de amistad, Cristo actúa sobre nuestras almas con las influencias vivificantes de su gracia, que nos comunica su vida divina.

4.ª UNIÓN SACRAMENTAL. Para establecer entre El y nosotros un contacto cada vez más estrecho y vivificante, Cristo instituyó los siete sacramentos, que nos transmiten la virtud santificadora de su sagrada humanidad, principalmente la Eucaristía, alimento celestial de nuestras almas y señal eficaz de nuestra comunión con la vida de Cristo.

5.ª UNIÓN EN EL ESPÍRITU SANTO, ALMA DEL CUERPO MÍSTICO. Jesucristo, al hacernos miembros suyos, ha querido animarnos con su propio Espíritu y ha dado a la Iglesia ese Espíritu de santidad como principio de su unidad en la fe y en el amor, como la fuente de vida y de unión fecunda.

6.ª UNIÓN POR LA CAUSA EJEMPLAR. Dios nos ha destinado a todos a *hacernos conformes a la imagen de su Hijo* (Rom. 8,29), de suerte que por la imitación perfecta de sus virtudes formemos con El un todo homogéneo y proporcionado armoniosamente en todas sus partes.

7.ª UNIÓN POR LA CAUSA FINAL. Por nuestra incorporación a Cristo, todos tenemos que concurrir a un mismo fin sobrenatural: revelar en nuestra vida la santidad de Cristo y el poder de su gracia, glorificar en Cristo y por Cristo a nuestro Padre celestial en el tiempo y por toda la eternidad.

Tales son los principios constitutivos de esa unidad orgánica que San Pablo llama *Cuerpo místico de Cristo* y que San Agustín en muchos lugares llama el *Cristo total*.

Esta unión íntima e inseparable entre Cristo y los miembros de su Cuerpo místico eleva y da sentido al amor que nos debemos los unos a los otros. En el prójimo hemos de ver *al mismo Cristo*, en acto o en potencia. Los mismos herejes y paganos son miembros de Cristo *en potencia* y, por consiguiente, se hacen perfectamente acreedores a nuestro amor de caridad. Más aún: únicamente si en la persona del prójimo vemos a Cristo estaremos dentro del campo y zona de influencia de la caridad: «A *mí* me lo hicisteis» (Mt. 25,40).

«En todo hombre—escribe a este propósito un autor contemporáneo [8]—, particularmente si es desgraciado, es preciso ver, por la fe, al mismo Cristo,

[8] D. M. NOTHOMB, *Charité envers le prochain et corps mystique*, en «L'amour du prochain» (Editions du Cerf, Paris 1954) p.184-86.

y amarle exactamente con las mismas consideraciones, el mismo respeto, la misma ternura, la misma generosidad que experimentaríamos si tuviéramos la felicidad de encontrar a Jesús y el privilegio de poderle socorrer. En realidad, este privilegio lo tenemos a nuestro alcance: todo hombre que se acerca a nosotros o hacia el que nos acercamos nosotros—todo *prójimo*—es místicamente ese Jesús, ese Maestro que todo cristiano debe amar apasionada y divinamente. Se requiere, ciertamente, una fe robusta y entera para llegar a *vivir* estas realidades de una manera habitual. El prójimo es un *misterio de Dios* que nos lo pone delante y, al mismo tiempo, nos lo oculta; sólo la fe penetra a través del velo. Pero la fe no es patrimonio exclusivo de los poderosos, los sabios o prudentes según el mundo: es un don concedido a los pequeños y humildes (cf. Lc. 10,21; Mt. 11,25). Amar a Cristo en el prójimo es difícil tan sólo cuando, como adultos ante Dios, queremos valorar las cosas a nuestra medida y según nuestras propias luces; pero es fácil y sencillo si hemos sabido convertirnos y hacernos como niños pequeños... Los niños son perfectamente permeables y dóciles a las luces e invitaciones del Espíritu.

Santa Teresita del Niño Jesús lo había descubierto: «Lo que me atraía hacia ella (una hermana de la comunidad que le resultaba antipática) era Jesús, oculto en el fondo de su alma».

En el fondo de toda alma humana, en efecto, está Jesús. Está allí si esa alma es cristiana y, cuanto más lo sea, más podremos encontrarle, admirarle y amarle. Pero también podríamos decir lo contrario: cuanto menos cristiana sea y, por consiguiente, cuanto más desgraciada (sin saberlo quizá), tanto más podemos nosotros encontrar en ella al Salvador: al Salvador, que está impaciente de hacerse amar y sufre de ser desconocido. A este Jesús *presente por su ausencia*, queremos amarle precisamente porque no podemos sufrir su ausencia de aquella pobre alma. Y este infeliz que se ignora tal vez a sí mismo y que ignora, sobre todo, que el Señor quiere ser para él un amigo querido y cercano, es amado por nosotros tanto más cuanto que no podemos verle sin sentir dolorosamente el vacío que le impide realizar su vocación de persona humana: la de entrar en comunicación de amistad con la Persona de su Jefe. Así, cualquiera que sea este prójimo que está a nuestro lado, podemos y debemos, como Teresa de Lisieux, «ver a Jesús oculto en el fondo de su alma» y amarle con toda la ternura de nuestro corazón».

Cuando perdemos este punto de vista para fijarnos en otro cualquiera, aunque sea noble y legítimo (v.gr., la solidaridad humana, los vínculos familiares, la compasión por las miserias del prójimo, etc.), nos hemos salido automáticamente del campo o zona de la caridad para dar en la simpatía natural, filantropía o cualquier otro sentimiento semejante.

¿Quiere esto decir que para que nuestro amor al prójimo tenga verdadera razón de caridad hemos de ver en él a Cristo de una manera reflexiva, consciente y actual? Evidentemente que esto sería lo mejor, pero no siempre es posible a la flaqueza humana. Para responder de una manera precisa y exacta a esa pregunta hay que hacer las siguientes distinciones:

1.ª Los que tienen el alma muerta por el pecado mortal están —como hemos dicho—radicalmente incapacitados para cualquier acto de caridad sobrenatural, que supone necesaria e indispensablemente la gracia de Dios. Ello quiere decir que, «aunque repartan entre los pobres toda su hacienda y entreguen su cuerpo a las lla-

mas, de nada les aprovecha delante de Dios» (cf. 1 Cor. 13,3). Se trata de un acto puramente *natural*, que no tiene ni puede tener repercusión alguna en el orden *sobrenatural*, por la distancia infinita que existe entre los dos órdenes. Es de fe que el orden natural no puede exigir ni reclamar, directa ni indirectamente, el orden sobrenatural, que es totalmente gratuito y pura gracia de Dios [9]. Es posible, si Dios así lo quiere, que esos actos naturalmente buenos *dispongan* remotamente al que los hace a recibir la misericordia gratuita de Dios. Pero decir que esto es una *exigencia* física o moral de aquellos actos naturales, sería una herejía expresamente condenada por la Iglesia (D 177-182). Sin la gracia de Dios preveniente, nada tiene valor ante El (D 191-193).

2.ª Los que, estando en gracia de Dios, y, por consiguiente, incorporados a Cristo como los sarmientos a la vid (Io. 15,5), realicen algún acto en servicio o provecho del prójimo *por un motivo puramente natural* (v.gr., por compasión, simpatía, parentesco, etc.) realizan de suyo un acto *natural* (ya que es precisamente el *motivo* quien especifica a los actos); pero ese acto puramente natural recibe cierta influencia remota e indirecta *(in obliquo* diría un teólogo), o sea, cierto resplandor lejano de la gracia y caridad *habituales* que iluminan su alma. El mérito sobrenatural es escasísimo en estas circunstancias.

3.ª Cuando se ha hecho previamente intención de hacer todas las cosas por amor a Dios y perdura la influencia *virtual* de esta intención no retractada, el acto de caridad hacia el prójimo es estrictamente sobrenatural y meritorio, aunque en el momento de realizarlo no nos acordemos de renovar actualmente nuestra intención de hacerlo por amor a Dios. En otra parte hemos explicado que para el mérito sobrenatural basta el influjo *virtual* de la caridad (cf. n.48-51).

4.ª Si en el momento mismo de realizar el acto de caridad actualizamos nuestra intención de hacerlo por amor a Dios, viendo en el prójimo al mismo Cristo y prestándole nuestro servicio o ayuda con el mismo cariño con que se lo prestaríamos a El, el acto sobrenatural es *perfectísimo* y adquiere ante Dios un valor extraordinario. Entonces sí que se realiza plenamente aquello del Evangelio: «A *mí* me lo hicisteis» (Mt. 25,40), y aquello otro: «El que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca *en razón de discípulo* [10], en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt. 10,42).

Como se ve, en la práctica, la preocupación fundamental del cristiano no debería ser otra que la de procurar que la caridad sobrenatural influyera, al menos *virtualmente*, en todo cuanto hace; y el mejor procedimiento para ello sería rectificar con la mayor frecuencia posible la intención de hacerlo todo por amor a Dios y

[9] Cf. D 105, 134-135, 141 y 176-199, donde la Iglesia condena las herejías pelagiana y semipelagiana.

[10] Fíjese el lector cómo recalca Jesucristo el *motivo formal* de la caridad: «en razón de discípulo», o sea, viendo a Cristo en él.

procurar que esta disposición virtual se convirtiera en *actual* al realizar cualquier acto de caridad en servicio o provecho del prójimo. Un alma que se preocupa en serio de hacer esto, llegará en muy poco tiempo a la cumbre de la perfección cristiana; y sin esto no llegará jamás, por mucho que se esfuerce y estimule en todo lo demás.

D) Nuestra común filiación adoptiva

292. Como es sabido, la gracia santificante es un don divino que nos hace *hijos de Dios* y herederos de su gloria (Rom. 8,16-17). Ello quiere decir que la gracia convierte a todos los que la poseen en *verdaderos hermanos*, hijos de un mismo Padre, que está en los cielos. Esta es una de las razones más fuertes y decisivas que debe impulsarnos a amarnos los unos a los otros como nos amó Cristo, nuestro primogénito y hermano mayor (cf. Rom. 8,29). La unidad de naturaleza, que nos hacía ya hermanos en Dios Creador, queda elevada a una altura sublime por la gracia santificante, que nos hace verdaderos hermanos en Cristo.

«En efecto—escribe a este propósito Combés [11]—, todos tenemos el mismo origen. Somos descendientes de la misma pareja humana e hijos del mismo Dios. Cualquiera que sea el país o el tiempo que nos ha visto nacer, el Creador nos ha hecho a todos a su imagen, nos ha modelado a su semejanza, y esta semejanza divina hace a nuestra alma hermana de todas las almas. No tenemos tan sólo una herencia común: constituímos una inmensa familia en la que Dios es su jefe y en la que su amor es el hogar. «Considerad la gran familia humana. Hemos brotado todos de una misma fuente, y, habiéndose cambiado esta fuente en amargura, de olivos puros nos hemos convertido en acebuches. Pero ha aparecido la gracia. Nuestro primer padre nos engendró para la muerte y el pecado... Pero otro Hombre ha venido felizmente a corregir lo que había hecho el primero. Al que había dispersado ha sucedido el que reúne; al que da la muerte, el que da la vida. Porque, así como todos mueren en Adán, todos reviven en Jesucristo (1 Cor. 15,22)» [12].

Estas últimas palabras nos dan una segunda prueba de la fraternidad humana, más decisiva aún que nuestro común origen. El Padre nos ha creado, pero el Hijo nos ha rescatado al precio de su sangre, nos ha liberado de la muerte y del infierno y nos ha llamado a la vida bienaventurada y a la eterna salud. Pero, al realizar este divino sacrificio, no ha hecho distinción alguna entre los hombres. Fué triturado por todos y por todos satisfizo a la justicia, para todos acumuló sobre su cruz los tesoros de gracias destinados a santificar nuestras almas. Este gesto sublime del Salvador, encerrando en su abrazo a la humanidad entera, establece entre sus miembros esparcidos por el mundo corrientes misteriosas que a despecho de las distancias unifican sus sentimientos y su vida. «Vuestra alma—dice San Agustín—no es solamente vuestra, sino de todos los hermanos, cuyas almas son también vuestras, o más bien, cuyas almas y la vuestra no hacen más que una sola alma: el alma única de Cristo» [13].

---

[11] O.c., p.170.
[12] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 90,7.
[13] In., *Contra Faust.* 14,4.

E) Nuestro común destino final

293. El fundamento de la caridad sobrenatural—como hemos recordado repetidas veces con Santo Tomás—es la comunicación de la eterna bienaventuranza, a la cual está destinado todo el género humano elevado al orden de la gracia y de la gloria. Todos los hombres del mundo están llamados a ella, y, por lo mismo, a todos ellos, sin excepción, debe extenderse nuestra caridad sobrenatural.

«Hay, en fin, otra tercera y suprema razón para la fraternidad universal —escribe de nuevo Combés [14]—, y es que todo hombre, sea el que fuere, está llamado a compartir con nosotros la herencia celestial. Puede que hoy no sea nada y que nos inclinemos incluso a despreciarle, pero está inscrito a nuestro lado en el Testamento divino y tiene la esperanza, en su miseria, de gozar de los bienes eternos. Pero el pensamiento de que todas las desigualdades de fortuna, de situación, de inteligencia, se disiparán un día; que los más desventurados, los más miserables de los hombres serán nuestros hermanos de gloria, nos induce a traspasar el sentimiento de la fraternidad humana al plano de lo eterno y a darle así toda su amplitud».

«Los lazos que os unen a vuestra madre—dice a este propósito San Agustín—os son particulares y nada me dicen a mí. El hecho de haberos concebido, traído al mundo, nutrido con su leche, es temporal y transitorio. Pero esta misma madre, que es, a la vez, vuestra hermana en Jesucristo, no es solamente vuestra hermana: es también la mía, es hermana de todos los que son herederos del reino de los cielos y que, en la unión de una común caridad, tienen a Dios por Padre y a Jesucristo por hermano. Esta herencia es un bien eterno que pertenece a todos. El tiempo no puede darle ningún alcance, y nosotros debemos tanto más desear su posesión cuanto que no es una propiedad de derecho particular, sino una propiedad de derecho común» [15].

CAPITULO 3

Caracteres generales del amor al prójimo

Vamos a examinar, en un primer artículo, las características generales que atribuye San Pablo a la caridad fraterna en su maravilloso capítulo 13 de su primera epístola a los Corintios. En un segundo artículo precisaremos, desde el punto de vista teológico, los principales rasgos característicos del amor al prójimo en general.

---

14 *O.c.*, p. 171-172.
15 SAN AGUSTÍN, *Epist.* 243,3.

ARTICULO I

DESCRIPCIÓN DE SAN PABLO

294. Como es sabido, San Pablo habla continuamente en sus epístolas de la caridad, que ha sido difundida por el Espíritu Santo en nuestros corazones (Rom. 5,5) y cuyo cumplimiento constituye la plenitud de la ley (Rom. 13,10), el fin del Evangelio (1 Tim. 1,5) y el vínculo supremo de perfección (Col. 3,14). Pero en el capítulo 13 de su primera epístola a los Corintios entona *ex profeso* un cántico sublime en honor de la caridad, que constituye, junto con el capítulo 8 de la epístola a los Romanos, la página más hermosa que brotó de la pluma del Apóstol de las Gentes, directamente inspirada por el Espíritu Santo.

Aunque los rasgos característicos de la caridad fraterna los expone en los versículos 4-7, nosotros vamos a recoger aquí los 13 versículos del sublime capítulo—todo él dedicado a la caridad—, ilustrándolos con un breve comentario inspirado en las mejores fuentes exegéticas y teológicas [1].

A) El texto paulino

295. Vamos a transcribir, en primer lugar, el texto íntegro del maravilloso capítulo:

«1 Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. 2 Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que traslade los montes, si no tengo caridad, no soy nada. 3 Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha.

4 La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; 5 no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal; 6 no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; 7 todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera.

8 La caridad no pasa jamás; las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. 9 Al presente nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; 10 cuando llegue el fin, desaparecerá eso que es imperfecto. 11 Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; 12 cuando llegué a ser hombre, dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido. 13 Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor. 13,1-13).

[1] Hemos tenido a la vista, principalmente, los siguientes comentarios: SANTO TOMÁS, *Super epistolas S. Pauli lectura* (Marietti, 1953); ALLO, O. P., *Première épître aux Corinthiens* (París 1956); PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible* t.11 p.2.ª (París 1951); MIGNE, *Scripturae Sacrae Cursus* t.24 (1852); CORNELY, S. I., *Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas* (París 1890).

B) Ambiente del capítulo

296. Escuchemos en primer lugar al eminente exegeta P. Allo, O. P., ambientando el capítulo en el conjunto de la epístola primera a los Corintios [2]:

«La exposición de la *gnose*, que se desarrollaba bajo un tono sosegado y a veces irónico, se interrumpe de pronto. San Pablo se encuentra poseído, él mismo, por el Espíritu de que habla, y su alma se expansiona en una suerte de poema, de himno, de salmo, que es el mejor ejemplo que nos ha dado para comprender la naturaleza del λόγος σοφίας, el «discurso de la sabiduría». Es la página más bella de la obra apostólica, con Rom. 8,31ss.

El objeto que canta es la caridad, ἀγάπη. Nos encontramos en el punto culminante de la epístola, en la que toda cuestión se orienta a la unión con Dios y con Cristo, esto es, al amor mutuo que, descendiendo de la Divinidad, la une de nuevo a sus criaturas rescatadas. Aunque en este pasaje se trata principalmente de la actitud con relación al prójimo, es indudable que la «caridad» de que se habla es el amor de Dios, de donde se deriva el amor del prójimo y del que es signo, como dirá San Juan. Todos los comentaristas ortodoxos afirman esto como cosa evidente, y Bachmann (comm. p.410 nota) se alza con todo derecho contra el moralismo vulgar e incoloro y la pura filantropía que ciertos «activistas», al lado de los cuales es lástima que se coloque Harnack, quisieran ver enseñadas en este capítulo como la esencia de la religión. Pablo, que ha escrito la palabra *agapé* setenta y cinco veces —nueve de las cuales en esta epístola—, sin hablar del verbo *agapáo*, muy frecuente también en sus escritos, la precisa formalmente nueve veces (Rom., 2 Cor., Eph., 2 Thess.) como «amor de Dios» o «de Cristo»; y, si estos genitivos son ordinariamente subjetivos, es decir, expresan el amor que hay en Dios o en Cristo, tienen un valor objetivo correspondiente, porque «el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom. 5,5). En esta misma epístola (8,3), a propósito de las carnes sacrificadas a los ídolos y antes de hacer un llamamiento desde la «libertad» al amor del prójimo, San Pablo ha comenzado por escribir: «Si alguno ama a Dios...», para dar bien a entender cuál es el principio que informa toda la cuestión. Por otra parte, la razón del amor que los hombres han de tenerse los unos a los otros es siempre que el Hijo de Dios les ha amado hasta morir por todos ellos, y, por lo mismo, deben amar a sus hermanos si aman a este Dios que les ha amado a todos de tal manera. Entender otra cosa es ignorar radicalmente a San Pablo. Por lo demás, en el presente capítulo la caridad es asociada a la *fe* y a la *esperanza*, virtudes que tienen claramente a Dios por objeto.

La importancia dogmática de este capítulo 13 es inmensa, porque no trata únicamente de la caridad, esencia de la vida cristiana, sino de las otras *virtudes teologales* y de la *visión beatífica*. La importancia histórica y apologética no es menor, puesto que aquí vemos la actitud de principio tomada por el Apóstol ante la *contemplación helenística o gnóstica*...

El valor literario de esta página ha extasiado a todos los exegetas que tienen el sentido de lo bello. Un comentarista inglés del siglo XIX, Stanley, se expresa así: «¡Cómo el secretario del Apóstol debió detenerse para levantar sus ojos hacia el rostro de su maestro, ante el súbito cambio de estilo en el dictado, para verlo convertido en la cara de un ángel ante esta visión de perfección divina que pasaba ante él!» Se ha dicho que éste es el *Cantar*

[2] E.-B. Allo, O. P., *Première épître aux Corinthiens* (Paris 1956) p.340-341.

de los cantares del amor cristiano; un magnífico ejemplo de «discurso de sabiduría» o de «profecía»; mucho más, en todo caso, que una «glosolalia interpretada», porque todo es perfectamente de Pablo en persona, de su νοῦς y de su πνεῦμα. La energía y el entusiasmo están aquí impregnados de serenidad, y el tono, en su ardor, permanece perfectamente racional.

La idea esencial es que sin la caridad, que es la única virtud que conduce a la perfección y que subsistirá eternamente, todo lo demás es inútil, y, por consiguiente, es necesaria a todos, a diferencia de los «carismas», tan codiciados por ellos, que caracterizan el estado de infancia y de transición. Ellos no nos hacen ver a Dios; sólo la caridad puede elevarnos hasta El.

He aquí la división del capítulo, admitida por todo el mundo:

Tres «estrofas», si se quiere hablar así:

1-3. Comparación de la caridad con los carismas y los actos virtuosos exteriores; su trascendencia y absoluta necesidad.

4-7. Sus gloriosas características, que se manifiestan sobre todo en las relaciones con el prójimo.

8-13. Su valor absoluto de perfección y su duración eterna».

C) Comentario exegético

Vamos a examinar ahora el texto paulino versículo por versículo:

1 Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe.

297. San Pablo alude al «don de lenguas» o *glosolalia*, que alcanzó su máximo exponente en la mañana de Pentecostés cuando los apóstoles empezaron a publicar en diversas lenguas las grandezas de Dios (Act. 2,4). Este sorprendente carisma, muy frecuente en la Iglesia apostólica y muy codiciado por los fieles de Corinto, consiste en un conocimiento súbito, sin estudio previo, de idiomas extranjeros. El prodigio se verifica en el que habla o en los que escuchan, según que se hable o que se entienda una lengua hasta entonces desconocida. A veces el prodigio se verifica en los oyentes, que escuchan *en su idioma propio* lo que el orador va diciendo en otro completamente distinto.

El Apóstol dice que, si poseyera ese carisma en grado tan eminente que hablara todas las lenguas de los hombres y aun las de los ángeles—hipérbole que significa todas las lenguas habidas y por haber, en la tierra y en el cielo—, para nada le aprovecharían si no tuviera caridad. Porque la caridad es inseparable de la gracia, y el que carece de la una carece también de la otra. Y, sin la gracia, el hombre en pecado mortal no puede hacer absolutamente nada que tenga valor alguno en orden a la vida eterna. Está radicalmente incapacitado para el mérito sobrenatural y es sumamente pobre e indigente aunque abunde en riquezas, placeres, cultura humana, poder, gloria y en toda clase de bienes de la tierra, que son, de suyo, caducos y perecederos. Sólo la lengua del corazón, la caridad, es oída por Dios, es grata a El y provechosa para nosotros.

He aquí un precioso fragmento del comentario de Santo Tomás a este versículo:

«Entre los corintios era muy codiciado el don de lenguas, y por eso empieza San Pablo diciendo: Os he prometido enseñaros un camino mejor (1 Cor. 12,31), y esto aparece claro, en primer lugar, con relación al don de lenguas; porque, si hablara todas las lenguas de los hombres, e incluso las de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe.

La comparación del Apóstol es recta. Porque el alma que vive para Dios, vive por la caridad, que es vida del alma, según aquello del Deuteronomio (30,20): «Amando a Yavé, tu Dios, obedeciendo su voz y adhiriéndote a El, porque en eso está tu vida». Por eso añade San Juan: «Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte» (1 Io. 3,14).

Con razón, pues, compara San Pablo la palabra del que no tiene caridad al sonido de una cosa muerta, a saber, del bronce o del címbalo, que, aunque dan un determinado sonido, no es vivo, sino muerto. Así también, la palabra del hombre que carece de caridad, aunque sea muy brillante, hay que tenerla por muerta porque no le aprovecha para nada en orden a la vida eterna.

Hay, sin embargo, una diferencia entre el bronce que suena y el címbalo que retiñe. Porque el bronce, por ser plano, emite un solo sonido al ser percutido. El címbalo, en cambio, por ser cóncavo, multiplica los sonidos ante una sola percusión, lo que significa *retiñir*. Al bronce se compara la palabra del que anuncia simplemente la verdad, y al címbalo la del que la anuncia multiplicando las razones y semejanzas y deduciendo multitud de conclusiones que, sin embargo, sin la caridad están completamente muertas»[3].

2 Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que traslade los montes, si no tengo caridad, no soy nada.

298. Santo Tomás[4] pone de manifiesto que en este versículo habla el Apóstol de los dones carismáticos que afectan al *conocimiento*, como en el versículo anterior habló de los relativos a la *palabra* y en el siguiente hablará de los que se refieren a la *acción*.

Los carismas cognoscitivos que enumera aquí el Apóstol son cuatro:

a) La profecía, por la que se nos revelan por inspiración divina las cosas ocultas, según aquellas palabras de San Pedro: «La profecía no ha sido en los tiempos pasados proferida por humana voluntad, antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios» (2 Petr. 1,21).

b) La sabiduría, que nos da a conocer los misterios de la divinidad, según aquello de San Pablo: «Enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria» (1 Cor. 2,7).

c) La ciencia, tanto la de los filósofos, humanamente adquirida, como la de los apóstoles, divinamente inspirada, según aquello de la Sabiduría: «Porque El nos da la ciencia verdadera de las cosas» (Sap. 7,17).

---

[3] Santo Tomás, In I ad Cor. c. 13, n. 760-761.
[4] Ibid., n. 764

d) La fe, no la vulgar y corriente, sino la exquisita y perfecta que tiene fuerza suficiente para trasladar las montañas, según aquello del Evangelio: «En verdad os digo que, si tuviereis fe y no dudareis, no sólo haréis lo de la higuera, sino que si dijereis a este monte: «Quítate y échate en el mar», se haría» (Mt. 21,21).

Estos cuatro dones son *carismas* o gracias *gratis dadas* que puede recibirlas un alma desprovista de la gracia y de la caridad, ya que no son santificantes de suyo y no se ordenan, al menos necesariamente, al bien del que las recibe, sino a la común utilidad[5]. Santo Tomás advierte oportunamente que no hay que confundir los carismas de *sabiduría* y *ciencia* con los dones del Espíritu Santo del mismo nombre, que son altamente santificadores y absolutamente inseparables de la gracia y la caridad. La profecía y la fe que obra milagros, es manifiesto que pueden subsistir sin la gracia y la caridad. El Espíritu Santo puede hablar por boca de un pecador (v.gr., de Caifás) y hacer milagros valiéndose de un hombre en pecado mortal y hasta de un demonio.

Estos cuatro carismas que afectan al conocimiento son, de suyo, más excelentes que la *glosolalia*, o don de lenguas, que afectaba a la palabra. Pero tampoco sirven de nada—advierte San Pablo—sin la caridad, puesto que no llevan consigo necesariamente la amistad con Dios y la vida del alma. Puede darse el caso de un hombre que posea el don de *profecía* de una manera perfectísima, ya para predecir las cosas futuras, ya para explicar perfectamente los puntos más difíciles y oscuros de la Sagrada Escritura; y el carisma de la *sabiduría*, por el cual entienda incluso los misterios más altos de la fe; y el de la *ciencia*, que le permita exponerlos a los demás con toda claridad y precisión; y una *fe* carismática tan grande, que le permita trasladar las montañas y hacer toda clase de milagros. Pero, si no tiene caridad, ninguna de esas cosas le servirá para nada ante Dios, ninguna tiene el menor valor meritorio en orden a la vida eterna. «Estas cosas son grandes—dice San Agustín—, pero yo nada soy»[6].

[3] Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha.

299. La beneficencia que llegue al renunciamiento completo de los propios bienes en favor de los pobres; los sacrificios más heroicos, incluso el de la propia vida en servicio del prójimo, pueden realizarse sin mérito alguno ante Dios si no se inspiran en motivos sobrenaturales, sino en una generosidad puramente natural o en la vanidad, ostentación, deseo de agradar, de hacerse célebre, etc. La historia pagana, e incluso cristiana, conoce múltiples ejemplos de estas astucias del amor propio. El mismo martirio (aparente) realizado por un motivo de amor propio no tendría valor meritorio

---

[5] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana*, 3.ª ed. (BAC, Madrid 1958) n.550-568, donde hemos explicado ampliamente la naturaleza y mecanismo de las gracias *gratis dadas*.
[6] Cf. Migne, *Scripturae Sacrae cursus* t.24 col.607.

alguno para el desgraciado que lo sufriera con disposiciones tan torcidas y bastardas [7].

Sin la caridad, nada tiene valor alguno en orden a la vida eterna. Deberían tener muy presente este principio, revelado expresamente por Dios, los que se dedican a ensalzar las virtudes *naturales* de compasión, beneficencia, etc., como si ellas solas bastaran para el cumplimiento de la ley evangélica y para obtener la salvación eterna. Sin la caridad, nada vale ante Dios.

«¡Cómo deben pesar estas palabras algunos ricos y penitentes! Llevando una vida pecadora, creen alcanzar la vida eterna levantando un hospital o asilo. Muchos pecadores rezan, dan limosnas, se mortifican, pero no abandonan el mal. Todo inútil. La piedad es santa; obra es de misericordia dar de comer al hambriento, y padecer por Cristo es imitarle a El. Mas todo ha de hacerse en gracia. De lo contrario, la obra buena es estéril» [8].

[4] **La caridad es paciente, es benigna.**

300. Con estas palabras comienza San Pablo a describir los caracteres generales de la caridad, principalmente con relación al prójimo.

«Después que el Apóstol—advierte Santo Tomás [9]—puso de manifiesto que la caridad es de tal manera necesaria que sin ella ningún don espiritual es suficiente para la salvación, muestra aquí que es de tal manera útil y eficaz para el ejercicio de la virtud, que por ella se realizan todas las obras de las virtudes».

Los carismas, en efecto, no tienen valor alguno separados de la caridad; la caridad, empero, aunque falten los carismas, siempre tiene gran valor ante Dios. Para demostrarlo, San Pablo enumera algunas de sus dotes o características que ponen claramente de manifiesto su excelencia soberana. La presenta como la *raíz* de todas las virtudes (la *forma* extrínseca de todas ellas, dirá más tarde Santo Tomás), de suerte que por ella—bajo su influjo imperante—se realizan todas las demás obras de virtud. Pero, como la caridad hacia Dios y la caridad hacia el prójimo están tan estrechamente unidas y conectadas que la una no puede existir sin la otra, y el hombre puede engañarse fácilmente y engañar a los demás sobre el amor que profesa a Dios, San Pablo enumera algunos caracteres inequívocos de la caridad para con el prójimo, con el fin de que los fieles examinen y juzguen si poseen de verdad esa virtud tan excelsa. En su exposición comienza con *dos* notas previas o características generales (v.4); añade a continuación *ocho* notas negativas (v.4-6) y, finalmente, *cinco* positivas (v.6-7). La caridad aparece aquí como *personificada*, atribuyéndole a ella lo que en realidad ejecuta el hombre dotado de caridad que obra conforme a ella.

Comentando estas dos primeras notas generales—la caridad es *paciente*, es *benigna*—, escribe admirablemente Santo Tomás:

---

[7] Cf. SANTO TOMÁS, l.c., n.769-770.
[8] P. FIGAR, O. P., *Vida y epístolas de San Pablo* (Madrid 1951) p.272.
[9] L.c., n.771.

«Toda virtud consiste en que el que la posee se conduzca rectamente en soportar el mal y en obrar el bien.

En cuanto a soportar el mal, dice San Pablo que la caridad es *paciente*, esto es, hace tolerar pacientemente las cosas desagradables. Porque, cuando el hombre ama a alguien, fácilmente tolera por su amor cualquier cosa penosa o difícil; y, de semejante manera, el que ama a Dios tolera pacientemente por su amor cualquier adversidad. Por eso leemos en el Cantar de los Cantares: *No pueden aguas copiosas extinguir el amor, ni arrastrarlo los ríos* (Cant. 8,7); y el apóstol Santiago escribe que *la paciencia tiene obra perfecta* (Iac. 1,4).

En cuanto a obrar el bien, añade que la caridad es *benigna*. La benignidad —en efecto—equivale a *bona igneitas*, porque así como el fuego derritiendo hace fluir lo derretido, así el fuego de la caridad hace que el hombre no retenga únicamente para sí los bienes que posee, sino que los comunique también a otros. Por eso dice San Juan: *El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?*» (Io. 3,17). Y San Pablo escribe a los Efesios: *Sed unos para otros benignos y misericordiosos* (Eph. 4,32)».

Los dos rasgos de la caridad que acaba de recordar San Pablo y los que enumerará en seguida evocan sin esfuerzo la paciencia y benignidad del Salvador del mundo:

«Como subraya Robertson, San Pablo no hubiera podido describir con tanta perfección la naturaleza y los atributos del amor si no hubiera podido contemplar el modelo en la persona de Jesucristo, que reflejaba el amor mismo de Dios. De suerte que, si se substituye en este capítulo la palabra «caridad» por el nombre de Jesús, este himno viene a resultar la descripción más exacta de la vida humana del Salvador. De todo cristiano debería poderse decir lo que San Juan Crisóstomo dice de San Pablo: «El corazón de Pablo es el corazón de Cristo» [10].

No es de maravillar, según esto, que San Alfonso María de Ligorio, en su preciosa obrita *Práctica del amor a Jesucristo* [11], se inspire en el texto paulino sobre la caridad al describir los rasgos fundamentales que ha de tener nuestro amor a Jesucristo. Vamos a recoger a continuación algunos fragmentos de su comentario a estas dos primeras notas de la caridad:

LA CARIDAD ES PACIENTE. «La tierra es lugar de merecimientos, de donde se deduce que es lugar de padecimientos. Nuestra patria, donde Dios nos tiene reservado el descanso del gozo eterno, es el paraíso. En este mundo habemos de estar poco tiempo, y, a pesar de ser poco, son muchos los padecimientos por que habremos de pasar. *El hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de inquietud* (Iob 14,1).

Hay que sufrir; todos tenemos que sufrir; todos, sean justos o pecadores, han de llevar la cruz. Quien la lleva pacientemente, se salva, y quien la lleva impacientemente se condena. Idénticas miserias, dice San Agustín, conducen a unos al cielo y a otros al infierno. En el crisol del padecer, añade el mismo santo Doctor, se quema la paja y se logra el grano en la Iglesia de Dios; quien en las tribulaciones se humilla y resigna a la voluntad de

---

10 Cf. PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible* t.11 p.264.

11 Puede verse en *Obras ascéticas de San Alfonso María de Ligorio* vol.1 (BAC, Madrid 1952); o en la colección «Nebli» de clásicos de espiritualidad (Madrid 1958) vol.17.

Dios, es grano del paraíso; y quien se ensoberbece e irrita, abandonando a Dios, es paja para el infierno.

El día en que se discuta la causa de nuestra salvación, si queremos alcanzar sentencia de salvación, es preciso que nuestra vida se halle conforme con la de Jesucristo: *Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo* (Rom. 8,29). Para esto se propuso el Verbo eterno venir al mundo, para enseñarnos con su ejemplo a llevar pacientemente las cruces que el Señor nos enviare: *También Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas* (1 Petr. 2,21).

Para animarnos a padecer quiso Jesucristo padecer. ¡Ah!, y ¿cuál fué la vida de Jesucristo? Vida de ignominias y de penalidades. El profeta llamó a nuestro Redentor *despreciado, abandonado de los hombres, varón de dolores* (Is. 53,3), el hombre despreciado, tratado como el último de todos, el hombre de dolores; sí, porque la vida de Jesucristo estuvo saturada de trabajos y dolores.

Pues bien, así como Dios trató a su amadísimo Hijo, así también tratará a quien le ame y adopte como hijo: *A quien ama, corrígele el Señor, y azota a todo hijo que por suyo reconoce* (Hebr. 12,6). De ahí que dijera en cierta ocasión a Santa Teresa: «Cree, hija, que a quien mi Padre más ama, da mayores trabajos». Por eso la Santa, cuando se veía más trabajada, decía que no trocaría sus trabajos por todos los tesoros del mundo» [12].

La caridad es benigna. «Nada edifica tanto al prójimo—decía San Francisco de Sales—como el trato afable y amoroso». Por eso andaba siempre la sonrisa a flor de labios en el Santo, y su empaque, palabras y gestos respiraban benignidad, hasta el extremo que decía de él San Vicente de Paúl que nunca había hallado hombre tan benigno como Francisco de Sales, y añadía que con sólo mirarlo se le hacía contemplar la mismísima benignidad de Jesucristo. Hasta cuando tenía que negar lo que la conciencia no le permitía conceder, de tal manera se mostraba benigno, que los solicitantes, a pesar de ver frustrado su intento, marchaban contentos y aficionados a su persona. Con todos era benigno: con los superiores, con los iguales, con los inferiores, con los de casa y con los de fuera, muy diferente de aquellos que, en expresión del mismo Santo, «aparecen ángeles fuera de casa y dentro son diablos». Nunca se quejaba de las faltas de los criados, rara vez los amonestaba, y siempre con palabras llenas de benignidad... Decía San Vicente de Paúl: «No hallarán los superiores mejor modo de ser obedecidos que mediante la afabilidad»...

Y, a la verdad, ¡con qué dulzura trató Jesucristo a la adúlteral *Mujer*—le dijo—, *tampoco yo te condeno; anda y desde ahora no peques más* (Io. 8, 10-11). Se contentó con amonestarla que no volviese a pecar y la despidió en paz. ¡Con qué benignidad, a la vez, buscó la salvación de la samaritana! Primero le pidió de beber y luego le dijo: ¡*Si conocieses... quién es el que te dice: «Dame de beber»*! (Io. 4,10). A continuación le reveló que El era el esperado Mesías. Además, con cuánta dulzura procuró la conversión del impío Judas, hasta admitirlo a comer en el mismo plato, lavarle los pies y amonestándole caritativamente en el mismo acto de su traición»: ¡*Judas!, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?* (Lc. 22,48). Y para convertir a Pedro, después de la triple negación, ¿qué hace?: *Y volviéndose el Señor, miró a Pedro* (Lc. 22,61). Al salir de casa del pontífice, sin echarle en cara su pecado, le dirigió una tierna mirada, que obró su conversión, de tal modo que Pedro, mientras vivió, no dejó de llorar la injuria hecha a su Maestro.

¡Cuánto más se gana con la afabilidad que con la asperezal... De sí mismo afirmaba San Vicente de Paúl que en el gobierno de su Congregación

[12] San Alfonso de Ligorio, *Práctica del amor a Jesucristo* c.5.

no se acordaba de haber corregido a nadie ásperamente, fuera de tres veces que se creyó en el deber de obrar así, de lo que siempre se había arrepentido, pues siempre le había resultado contraproducente, al paso que siempre que había corregido con dulzura había conseguido lo que pretendía» [13].

La caridad no es envidiosa.

301. Comentando esta nueva característica de la caridad, escribe Santo Tomás:

«El mal que se hace contra el prójimo puede estar en el afecto o en el efecto. En el afecto consiste principalmente en la *envidia*, por la que se duele uno de los bienes del prójimo, lo cual es directamente contrario a la caridad, que ama al prójimo como a sí mismo. Por lo mismo, pertenece a la caridad que, así como el hombre se goza de los bienes propios, se goce también de los bienes del prójimo. De donde se sigue que la caridad excluye radicalmente la envidia» [14].

El P. Pallu, en su preciosa obrita sobre la caridad, comenta esta característica del texto paulino en la siguiente forma:

«A veces es menester la misma paciencia caritativa, si no mayor aún, para soportar las buenas cualidades del prójimo: su talento, sus éxitos, su encumbramiento, su justa preferencia, que para soportar sus propios defectos.

¿Cuántas veces una maligna envidia ha excitado en mí una impaciencia orgullosa? ¿Cuántas veces ha irritado y angustiado mi corazón? ¿Cuántas veces ha intentado hacerme tomar la revancha a propósito de la reputación de mi prójimo, de la justicia que se rendía a su mérito? ¿Cuántas veces—es preciso que lo confiese con dolor y confusión—la envidia me ha puesto en contra de personas cuyo solo delito consistía en que se las amaba y estimaba más que a mí?

No; la caridad cristiana no es envidiosa. Lejos de sufrir impacientemente los elogios que se tributan al prójimo, ella misma se une a ellos. Lejos de envidiar con pena el éxito del prójimo, toma parte en sus alegrías, lo mismo que sufre con sus penas. Dírase que el bien del prójimo es también el suyo.

¡Ay de mí! La caridad cristiana y paciente, ¿posee de verdad, no digo ya en el mundo, sino en los estados de vida más santos, estos caracteres? ¿Se ve siempre con placer el mérito magnífico y el talento brillante de los otros?» [15].

La envidia entre cristianos no podría darse jamás si se viviera de verdad el dogma del Cuerpo místico de Cristo, en virtud del cual sabemos que *todo es común en la Iglesia* y que, por lo mismo, los bienes del prójimo son también, en realidad, bienes nuestros. ¿Por qué me voy a contristar de que uno de mis hermanos haya aumentado —con sus méritos y excelencias—el caudal común? ¿Acaso ese incremento no me pertenece a mí—por la caridad—tanto o más que a él? Santa Teresita llegó a afirmar que, si amamos un bien del prójimo más de lo que lo ama él, en realidad nos pertenece a nosotros más que a él. Esto es perfectamente teológico.

---

13 San Alfonso, o.c., c.6.
14 Santo Tomás, l.c., n.775.
15 P. Pallu, *La caritá* (traducción italiana) (Milán 1945) XVII.

Insistiendo en esta misma idea, escribe un exegeta contemporáneo [16]:

«La envidia nace, en efecto, del sentimiento de la propia indigencia al ver que otros poseen lo que nos falta a nosotros. Pero, en la unidad del cuerpo de Cristo, cada uno es infinitamente rico de los bienes espirituales comunes a todos, y, por consiguiente, la envidia se extingue y se hace imposible. De ahí las bellas palabras de San Agustín: «No te lamentes de que haya cosas que tú no posees; ama la unidad y los demás no las poseerán sino para ti» [17]. Bossuet, que cita este texto, comenta: «Si la mano tuviera su sentimiento propio, se alegraría de lo que el ojo ve, puesto que lo ve para todo el cuerpo; y el ojo no envidiaría a la mano, ni su fuerza ni su habilidad, que le salva a él mismo en tantas ocasiones... Así... amemos la unidad del cuerpo de la Iglesia, amémonos a nosotros mismos en esta unidad. Las riquezas de la caridad fraterna suplirán las deficiencias de nuestra indigencia; y lo que no tenemos en nosotros mismos, lo encontraremos abundantemente en esta unidad maravillosa: *Si amas unitatem, etiam tibi habet*... He ahí el medio de excluir la envidia. «Quita la envidia, y es tuyo lo que yo tengo; quita la envidia, y es mío lo que tú tienes», dice otra vez San Agustín [18]. ¿Os da Dios gracias extraordinarias? ¡Ah, hermano mío! Yo me alegro muchísimo, quiero tomar parte contigo, quiero regocijarme contigo en la unidad del cuerpo de la Iglesia. Sólo la envidia puede empobrecernos, puesto que solamente ella puede privarnos de esta santa comunicación en los bienes de la Iglesia» [19].

Es preciso buscar en todo la gloria de Dios y nada más que la gloria de Dios. Si la buscáramos de verdad, nos alegraríamos inmensamente de que nuestros hermanos trabajen más que nosotros en procurarla y nos aventajen en gracias y dones espirituales. Les tendríamos una santa envidia, gozándonos de que ellos posean esos dones y deseando poseerlos también nosotros—si es del agrado divino—con la única mira de sumarnos a ellos en la empresa común de glorificar a Dios. A propósito de esto y comentando esta característica de la caridad—«no es envidiosa»—, escribe San Alfonso María de Ligorio:

«He aquí algunas señales para conocer si en los ministerios que uno ejercita busca puramente la gloria de Dios:

1.ª No turbarse cuando no se alcanza lo que se busca, porque, no siendo esto del agrado de Dios, tampoco es conforme a su voluntad.

2.ª Holgarse del bien obrado por otros como si uno mismo lo hubiera hecho.

3.ª No desear un cargo con preferencia a otro, aceptando gustoso el que indicare la obediencia a los superiores.

4.ª No buscar, después de ejercidos sus ministerios, el agradecimiento ni la aprobación de los demás; antes, por el contrario, viéndose criticado y censurado, no turbarse, cifrando su alegría en haber contentado únicamente a Dios. Y si por ventura se reciben alabanzas mundanas, no vanagloriarse, sino responder a la vanagloria que corre tras uno como respondió el Beato

---

[16] Cf. PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible* t.11 p.264-265.

[17] «Si amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid» (SAN AGUSTÍN, *In Jo.* tr.32 c.8: ML 35,1646).

[18] «Tolle invidiam, et tuum est quod habeo; tolle invidiam, et meum est quod habes» (SAN AGUSTÍN, ibid.).

[19] BOSSUET, *Sermon pour la fête de la Pentecôte*, 1658, 2.ª part.

Juan de Avila: «También os reíd de la vanagloria, y decidle: Ni por ti lo hago ni dejaré de hacer. Señor: a ti ofrezco cuanto hiciere, dijere y pensare. Y cuando venga la vanagloria, decidle: Tarde venís, que ya está dado a Dios» [20].

La caridad no es jactanciosa.

302. La expresión griega que emplea San Pablo para designar esta característica de la caridad — περπερεύεται — se presta a muchas interpretaciones. Las principales versiones que de ella se han dado son las siguientes: perversa, procaz, proterva, temeraria, hipócrita, estulta, insulsa, estúpida, precipitada, curiosa, superflua, insolente, petulante, jactanciosa. Esta última versión es la que siguen los mejores exegetas contemporáneos y a ella nos atenemos en nuestro breve comentario.

Santo Tomás estudia el pecado de *jactancia* como opuesto a la virtud de la *veracidad*, por cuanto el jactancioso se ensalza y presume de sus méritos más de lo que en realidad valen éstos; falta a la verdad por exceso [21]. Por razón de la causa de donde procede, la jactancia se relaciona estrechamente con la *soberbia*, de la cual nace como de causa impulsiva; y por razón del fin que intenta el jactancioso—su propia gloria ante los demás—procede de la *vanagloria* [22].

Al estudiar la gravedad que corresponde al pecado de jactancia, lo relaciona el Doctor Angélico con la virtud de la caridad, a la que muchas veces se opone. Y dice que es pecado mortal cuando el que se jacta profiere alguna cosa contraria a la gloria de Dios, como hizo el rey de Tiro cuando dijo: *Soy un dios* (Ez. 28,2), o cuando falta a la caridad para con el prójimo insultándole gravemente, como hizo el fariseo del Evangelio cuando dijo: *No soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como este publicano* (Lc. 18,11). Puede, no obstante, ser pecado simplemente venial cuando la jactancia de uno mismo no afecta a la gloria de Dios ni daña al prójimo [23].

Ya se comprende, sin embargo, que el pecado de jactancia siempre roza, de alguna manera, la caridad para con el prójimo. El jactancioso molesta y desagrada a los demás con sus impertinencias y fanfarronadas. Y aunque la mayor parte de las veces lleva en su pecado su propio castigo—queda en ridículo delante de los mismos ante los que pretendía ensalzarse—, esto no es obstáculo para que la caridad y buen trato con los demás haya sufrido el quebranto de su intemperancia. San Pablo expresa una verdad elemental cuando nos recuerda que la caridad *no es jactanciosa*.

La caridad no se hincha.

303. Esta característica de la caridad está íntimamente relacionada con la anterior. La persona caritativa tiene buen cuidado de

---

20 San Alfonso, o.c., c.7.
21 Cf. II-II 112,1.
22 Ibid., ad 2.
23 Cf. II-II 112,2.

no engreírse sobre los demás, con el fin de no ocasionarles ninguna molestia ni desagrado que pudiere enfriar la mutua caridad.

Santo Tomás advierte que la *hinchazón* procede de la soberbia, de la que es una de sus más frecuentes manifestaciones. He aquí sus propias palabras:

«La soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia. Apetece alguien desordenadamente su propia excelencia cuando no se resigna a permanecer en el lugar o grado en que le ha colocado Dios. Por eso se dice en el libro del Eclesiástico: *El principio de la soberbia es apartarse de Dios y alejar de su Hacedor su corazón* (Eccli. 10,14). Lo cual se hace cuando el hombre no quiere contenerse bajo la regla ordenada por Dios. Y esto se opone a la caridad, por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas.

Rectamente se compara la soberbia a la hinchazón. Porque lo que se infla no posee una magnitud sólida y real, sino aparente. De igual modo a los soberbios les parece que son grandes, cuando en realidad carecen de verdadera grandeza, ya que ésta no puede hallarse fuera del orden divino. Por eso dice de ellos la Escritura: *Y después de esto caerán sin honra, y serán entre los muertos en el oprobio sempiterno, porque los quebrantará, reduciéndolos al silencio, y los sacudirá en sus cimientos y serán del todo desolados, y serán sumergidos en el dolor, y perecerá su memoria*» (Sap. 4,19).

He aquí algunos fragmentos del comentario de San Alfonso a esta característica inconfundible de la verdadera caridad:

«El soberbio es como un globo henchido de aire, que a sí mismo se considera como algo muy grande, aun cuando, en realidad, toda su grandeza se reduzca a un poco de viento, que, roto el globo, se desvanece súbitamente. Quien ama a Dios es verdaderamente humilde y no se engríe con sus cualidades personales, porque sabe que todo cuanto tiene es don de Dios, y si algo tiene de sí es la nada y el pecado. Por consiguiente, cuanto más señaladas mercedes recibe de Dios, más se humilla, viéndose tan indigno y tan favorecido por El...

¡Qué admiración y escándalo no causa la persona que comulga frecuentemente y luego se turba e irrita por una palabra despectiva! Por el contrario, ¡cómo edifica el alma que a los desprecios responde con palabras bondadosas para aplacar al ofensor, o no responde ni se lamenta con los demás, sino que permanece con rostro sereno, sin rastro de amargura!

Tomás de Kempis, volviendo sobre esta materia, indica muchas ocasiones en las cuales debemos humillarnos. «Lo que dicen los otros—escribe—será oído; lo que dices tú será contado por nada. Pedirán los otros, y recibirán; pedirás tú, y nada conseguirás. Los demás serán ensalzados en boca de los hombres, y de ti nadie dirá nada. A los otros se encomendará esto o aquello, y a ti no se te tendrá por útil para nada. Por estas pruebas hace Dios pasar a sus siervos, para ver hasta dónde llega el renunciamiento propio y la confianza en El. Por eso gemirá a veces la naturaleza, y no hará poco si sufriere callando» [24].

Por su parte, el P. Pallu escribe lo siguiente:

«La caridad no se hincha nunca; si es paciente, es también humilde. La humildad es el principio de la paciencia cristiana, y la paciencia nutre y mantiene la humildad, que nunca prorrumpe en quejas, murmuraciones ni improperios, porque nunca se cree ofendida.

[24] San Alfonso, o.c., c.9.

Altivez, vehemencia, desprecio... todo lo soporta una persona verdaderamente humilde, y nadie acertará nunca a despreciarla tanto como ella misma se desprecia. Lejos de creer que se le hace una injusticia, se persuade, al contrario, que se le tienen todavía demasiadas consideraciones.

El orgullo humano es naturalmente duro e impaciente. La caridad cristiana es dulce y paciente porque es humilde» [25].

5 La caridad no es descortés.

304. En la Biblia Vulgata se lee *non est ambitiosa;* pero el texto original griego—οὐκ ἀσχημονεῖ—debe traducirse *no obra indecorosamente,* o, en castellano más correcto, *no es descortés.*

En realidad la ambición y la falta de decoro son próximos parientes. ¡A cuántas bajezas, lisonjas, adulaciones y otras cosas innobles se someten sin pudor alguno los ambiciosos para encaramarse a los puestos que ambicionan! Esta falta de decoro es imposible en las personas verdaderamente humildes y caritativas, que saben despreciar las falsas grandezas de la tierra y no ambicionan otra cosa que la gloria de Dios y el bien espiritual propio y ajeno.

Entendida en la forma que hemos traducido: *no es descortés,* expresa también una característica muy propia de la verdadera caridad cristiana. La cortesía, la educación, el trato correcto y delicado con nuestros prójimos es una de las manifestaciones más auténticas e infalsificables de la verdadera caridad. Cierto que una educación refinada, recibida en un ambiente propicio para ello, puede degenerar en una corrección meramente externa y aparente que nada tenga que ver con la verdadera caridad, con la cual amamos al prójimo *por dentro* «en espíritu y en verdad» como al mismo Dios (cf. Io. 4, 23); pero la educación y cortesía—aun como las entiende el mundo—hacen amables y simpáticas a las personas que las practican, y, cuando son auténticas, o sea, cuando responden a nuestros verdaderos sentimientos internos, son el mejor ornato y una de las manifestaciones más impresionantes de la verdadera caridad cristiana. Las llamadas «descortesías» o «faltas de educación» son también, casi siempre, verdaderas faltas de caridad, puesto que son manifestaciones inequívocas del propio egoísmo, que no sabe o no quiere *molestarse para no molestar a los demás.*

La cortesía, que, aun considerada como virtud política y meramente natural, es de las más bellas y apreciadas en el mundo, se convierte en virtud cristiana cuando la informa el espíritu sobrenatural, cuando intenta *por motivo de caridad* hacer agradable la convivencia humana, cuando une a las palabras y a los hechos de deferencia, de atención, de consideración, de ayuda, el sentimiento interior que esas palabras o hechos expresan. Será virtud cristiana en la medida y grado en que la inspire la caridad [26].

---

[25] P. Pallu, o.c., XVIII.
[26] Cf. Koch-Sancho, *Docete* t.6 (Barcelona 1955) n.648.

La caridad no es interesada.

305. En la Vulgata se lee: *non quaerit quae sua sunt*, «no busca lo que es suyo», cuyo sentido es equivalente al de la versión Nácar-Colunga que acabamos de recoger.

Santo Tomás da una doble interpretación de esta característica, a cual más interesante. He aquí sus palabras:

«(San Pablo) muestra de qué manera la caridad excluye el desorden del egoísmo cuando dice «no busca lo que es suyo», que debe entenderse con precisión, esto es, descuidando los bienes de los demás. Porque el que ama a su prójimo *como a sí mismo*, fomenta y busca los bienes de los demás como si fueran bienes propios. Por eso el propio San Pablo había escrito poco antes: *Procuro yo agradar a todos en todo, no buscando mi conveniencia, sino la de todos para que se salven* (1 Cor. 10,33). Contra lo que hacen algunos, como dice el mismo San Pablo a los Filipenses: *Pues todos buscan sus intereses, no los de Jesucristo* (Phil. 2,21).

Puede entenderse de otra manera la fórmula «no busca lo que es suyo», esto es, no reclama en juicio y con escándalo las cosas que se le han arrebatado, porque ama más la salud del prójimo que su propio dinero, según aquellas palabras del mismo San Pablo a los Filipenses: *No busco dádivas, sino que busco fruto que produzca interés en vuestra cuenta* (Phil. 4,17)» [27].

Abundando en este sentido, escribe un notable exegeta de nuestros días:

«La caridad no reivindica ásperamente lo que le pertenece, lo que debe volver a sus manos, lo que le aprovecha: derechos e intereses a defender, probabilidades cotizables, etc. «Esto debe entenderse—dice San Agustín en su *Regla*—en el sentido de que la caridad prefiere el bien común a su bien particular y no al revés. Y en esto conoceréis vuestro aprovechamiento en la virtud, en la medida en que prefiráis el bien común a vuestro bien particular. La caridad, que permanece, debe prevalecer en todo sobre la necesidad, que es transitoria». En otras palabras: la caridad es *desinteresada*. Ya Aristóteles advirtió que la amistad consiste más en amar que en ser amado. He aquí una prueba concluyente: «Las madres—escribe en su *Etica a Nicómaco* (8,8)—experimentan gran placer amando a sus hijos. Algunas los confían a una nodriza; les basta tener conciencia de que aman a sus hijos, sin buscar ser amadas por ellos en retorno cuando la reciprocidad no es posible; parece que les basta verles crecer; les aman a solas, aun cuando los niños, por no conocerlas, no les devuelvan el amor que se debe a una madre». Bossuet dirá: «Es preciso ser hermanos incluso de aquellos que no quieren ser hermanos nuestros». Hay que saber renunciar, si el caso llega, al propio derecho, según el precepto del Maestro: *No resistáis al mal; si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto, y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos. Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado* (Mt. 5,38-42). Hay que condescender a lo que el prójimo pida de nosotros» [28].

[27] SANTO TOMÁS, l.c., n.779.
[28] Cf. PIROT-CLAMER, l.c., p.265.

La caridad no se irrita.

306. He aquí el breve, pero substancioso comentario de Santo Tomás:

«En tercer lugar, muestra (San Pablo) de qué modo la caridad excluye el desorden de la ira cuando dice: *no se irrita*, esto es, no se inclina a la ira.

La ira, en efecto, es un desordenado apetito de venganza. Ahora bien, a la caridad pertenece perdonar las injurias, mucho más que castigarlas excesiva o desordenadamente, según aquello de San Pablo a los Colosenses: *Soportándoos y perdonándoos mutuamente siempre que alguno diere a otro motivo de queja* (Col. 3,13), y aquello de Santiago: *Porque la cólera del hombre no obra la justicia de Dios* (Iac. 1,20)» [29].

Son admirables los ejemplos de mansedumbre y dulzura que nos dejaron los santos. Antes que abandonarse a los excesos de la ira, preferían abdicar de sus derechos más indiscutibles. Un malvado abofeteó un día, inesperadamente, al santo Cura de Ars. Y el Santo instantáneamente, sin reflexionar un solo momento, respondió en el acto con inefable dulzura: «Amigo: la otra mejilla tendrá celos». Esto es sencillamente sublime, pero no es sino la doctrina del Evangelio llevada a sus últimas consecuencias (cf. Mt. 5,38) y la práctica efectiva de esta gran característica de la caridad: *la caridad no se irrita*.

Comentando esta característica de la caridad, escribe San Alfonso de Ligorio:

«¡Cuánto estima Jesucristo a los corazones mansos que, al recibir afrentas, burlas, calumnias, persecuciones y hasta golpes y heridas, no se irritan contra quienes los injurian o golpean! *Socorredor de los débiles, amparador de los desahuciados* (Iudith 9,11). Las oraciones de los humildes siempre son atendidas por Dios, pues a ellos de modo especial les está prometido el paraíso: *Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán en herencia la tierra* (Mt 5,4). Decía el venerable P. Baltasar Alvarez que el cielo es la patria de los despreciados, de los perseguidos y abatidos; porque a éstos, y no a los soberbios, que disfrutan de las honras y estimaciones mundanas, les está reservada la posesión del reino celestial. Ya escribió David que los mansos no alcanzarán tan sólo la eterna bienaventuranza, sino que también en esta vida disfrutarán de extraordinaria paz: *Los mansos poseerán la tierra y gozarán de gran paz* (Ps. 36,11); y la razón es porque, lejos de conservar los santos rencor contra quienes les persiguen, les cobran más amor; y el Señor, en premio a tanta paciencia, les aumenta la paz interior. Decía Santa Teresa: «Y con las personas que decían mal de mí, no sólo no estaba mal con ellas, sino que me parece les cobraba amor de nuevo»; por lo que más tarde escribió de ella la Sagrada Rota Romana que «las ofensas suministraban alimento a su amor». Tan grande mansedumbre no se da sino en quienes tienen gran acopio de humildad y bajo concepto de sí mismos, que llegan a convencerse que merecen toda suerte de desprecios; y de ahí, por el contrario, que los orgullosos sean siempre iracundos y vengativos, porque, en su concepto, son dignos de todo honor» [30].

---

[29] SANTO TOMÁS, l.c., n.780.
[30] SAN ALFONSO, o.c., c.12.

La caridad no piensa mal.

307. Las manifestaciones externas de la caridad son muy hermosas e impresionantes, pero ellas solas no bastan. Ante Dios, que «escudriña el fondo de nuestros corazones» (cf. Ps. 7,10), es preciso practicar también la caridad interna, la que tiene su asiento en la inteligencia y en el corazón.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta característica de la caridad:

«Después, cuando dice «no piensa mal», muestra San Pablo de qué manera por la caridad se excluye la elección desordenada.

La elección—en efecto—es el apetito de lo preaconsejado. El hombre peca por elección y no por pasión cuando, por consejo de la razón, su afecto es provocado al mal.

Ahora bien, lo primero que la caridad excluye es el consejo perverso. Y por eso dice «no piensa mal», esto es, no permite pensar de qué manera puede realizarse el mal, como previno el profeta Miqueas: *¡Ay de los que en sus lechos maquinan la iniquidad, que se preparan a ejecutar en amaneciendo, porque tienen en sus manos el poder!* (Mich. 2,1).

O también puede entenderse en el sentido de que la caridad no permite al hombre pensar mal del prójimo con sospechas infundadas y juicios temerarios, según aquello del Evangelio: *¿Por qué pensdis mal en vuestros corazones?* (Mt. 9,4) [31].

La caridad, en efecto, no piensa nunca mal. Todo lo interpreta en buen sentido, salvando, al menos, la buena intención o la inadvertencia del que obra manifiestamente mal. El conocido aforismo: «Piensa mal y acertarás», es diametralmente contrario a la caridad cristiana y a la verdad objetiva de las cosas. Su falsedad aparece manifiesta si se tiene en cuenta que, en general, los hombres, aun los más perversos, practican mucho más el bien que el mal. En todo caso, la caridad prefiere siempre equivocarse por exceso de indulgencia y de bondad antes que por el juicio precipitado y rigorista.

«La caridad—escribe a este propósito Pirot [32]—cierra los ojos ante lo malo evidente del prójimo (cf. Gen. 31,15; Prov. 17,28), que se abstiene de juzgar y en lo que no quiere ni siquiera pensar. Más aún: no tiene para nada en cuenta las injusticias que ha sufrido de parte del prójimo y borra ese recuerdo de su memoria; de suerte que sus relaciones con todos los hombres, cualesquiera que sean, están siempre impregnadas de benevolencia y de confianza, puesto que no ve en ellos sino el bien, sin pensar en el mal que ya le han hecho. Esto es más que perdonar las injurias, es olvidarlas totalmente; condición indispensable para reanudar las buenas relaciones después de un altercado o de una hostilidad pasajera. Ningún hombre puede tener una tal generosidad si no se inspira en la conducta misma de Dios con relación a él mismo, reanudando, después del perdón, las relaciones más íntimas y confiadas».

El P. Pallu, a quien hemos citado ya, escribe en su precioso opúsculo sobre la caridad:

«Suposiciones injustas, desconfianzas mal fundadas, interpretaciones malignas, pensamientos injuriosos, juicios temerarios..., ¡oh!, la caridad cristiana no los conoce. Apenas cree el mal que ve; no puede aprobar—es verdad—lo que no se puede disimular, pero cree difícilmente lo malo que oye decir. Conoce muy bien la malignidad del mundo, que, basándose en las más ligeras apariencias, juzga, habla, difunde las cosas más inciertas, a veces incluso las más falsas, como si fueran otras tantas verdades.

No queriendo hacer mal a nadie, la caridad no piensa nunca que existan personas que quieran hacer el mal. Siguiendo el sabio consejo de San Bernardo, excusa la intención cuando no puede excusar la acción. Juzga que, si el prójimo ha faltado, ha sido por sorpresa, por un puro y verdadero accidente. Deja a Dios el juicio del corazón, que le compete a El sólo, que es el que escudriña los corazones.

Ordinariamente, el hombre juzga a los demás por sí mismo; en general, traspasa a los demás sus propios defectos y pretende encontrar en ellos la misma malignidad que experimenta en sí mismo.

La caridad nos cierra los ojos sobre los defectos del prójimo y nos los abre únicamente para contemplar los nuestros; el amor propio, al contrario, nos impide ver nuestros defectos y no considera sino los del prójimo. Mientras el amor propio piensa mal, la caridad siempre piensa bien del prójimo...

No juzguéis—nos dice Jesucristo—*y no seréis juzgados, porque con el juicio con que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que midiereis se os medirá* (Mt. 7,1-2). ¿Qué juicio podrán esperar los que, basándose en el más fútil relato, en las más simples apariencias, en las más ligeras indiscreciones, hacen en su corazón el proceso de su prójimo y le condenan con tan poca justicia?...

Unicamente no pensando nunca mal de nuestro prójimo, podemos esperar confiadamente que encontraremos en Dios un juez lleno de bondad y de misericordia» [33].

6 La caridad no se alegra de la injusticia.

308. Dos son las principales interpretaciones que pueden darse a esta nueva característica de la caridad, como se ve en el siguiente comentario del Doctor Angélico:

«La caridad excluye el desordenado afecto hacia las cosas malas, cuando dice: «no se alegra de la iniquidad». Porque el que peca por pura pasión, comete el pecado con cierto remordimiento y dolor; pero el que peca fríamente por propia y voluntaria elección, se goza de haber cometido el pecado, según aquello de los Proverbios: *Se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio* (Prov. 2,14). Ahora bien, esto lo impide la caridad, en cuanto que es amor del sumo Bien, al que repugna todo pecado.

También puede decirse que la caridad no se alegra de la injusticia *cometida por el prójimo*, antes bien, se lamenta de ella, en cuanto que esa injusticia es contraria a la salvación del prójimo, que la caridad desea ardientemente» [34].

Cabe todavía otra tercera interpretación o matiz, como se ve en el siguiente texto de Pirot:

33 P. Pallu, o.c., XXI.
34 Santo Tomás, l.c., n.782.

«La caridad no se alegra de la injusticia *cometida contra sus adversarios*, aunque le aproveche y favorezca directamente. No explota las injusticias ajenas; se aflige del mal cualquiera que sea y esté donde esté, y no pone su gozo más que en la verdad y en la virtud, dondequiera que se encuentren» [35].

Son tres aspectos o matices de la caridad que se complementan mutuamente.

a) Como es sabido, alegrarse de un pecado cometido equivale a volverlo a cometer, por el afecto desordenado que ese gozo supone. Lo mismo que entristecerse de no haber aprovechado una ocasión de pecar que se dejó pasar [36]. Las dos cosas son diametralmente contrarias a la caridad para consigo mismo, por el gravísimo daño que se infiere uno a sí mismo cuando peca.

b) Alegrarse de un pecado o delito cometido por el prójimo (v.gr., por el castigo que sufrirá) es también un feo pecado, opuesto diametralmente a la caridad fraterna. Otra cosa sería si, rechazando el aspecto pecaminoso del delito cometido y aun el carácter penoso del castigo, nos alegráramos de que el castigo recibido por el culpable le haya traído otra vez al buen camino. Esto es perfectamente conforme a la caridad, que acepta o permite el mal menor—no pecaminoso—para obtener un bien mayor.

c) Alegrarse de la injusticia cometida por una tercera persona contra un adversario común, es también pecaminoso y contrario a la caridad. No importa que esa injusticia no la hayamos cometido nosotros y haya recaído sobre un adversario nuestro; no por eso deja de ser una injusticia, y, por lo mismo, un acto malo y rechazable. La caridad se alegra del bien en cualquier sitio donde esté y favorezca a quien favorezca (aunque sea al mayor enemigo), y rechaza y se duele del mal, cualquiera que sea su autor y la víctima a quien afecte.

La caridad se complace en la verdad.

309. Después de haber enumerado ocho características de signo negativo: «no es envidiosa, no es jactanciosa», etc.—a las que podrían añadirse muchas más—, concluye San Pablo su maravillosa descripción de la caridad con cinco notas positivas, la primera de las cuales es ésta: «se complace en la verdad».

La verdad está íntimamente conectada con la caridad. La verdad es un bien, uno de los mayores bienes que la divina Providencia ha puesto al servicio del hombre, sobre todo de la inteligencia, que se alimenta directamente de ella. La inteligencia ha sido hecha para la verdad, como la voluntad para el bien y el corazón para amar ambas cosas. La caridad eleva de plano este mecanismo psicológico de nuestro espíritu y experimenta viva complacencia ante la verdad —dondequiera que esté—, en la que ve un reflejo de la suprema e infinita Verdad, que es el mismo Dios.

35 PRIOST-GRAMER, l. c., p. 266.

36 Cf. nuestra *Teología moral para seglares* t. I (BAC, Madrid 1957) n. 262, donde hemos explicado detalladamente esta doctrina.

Nada más ajeno a la caridad que el espíritu mezquino y egoísta de grupo o de escuela, que—incluso en materias opinables—se cree en posesión íntegra de la verdad y desprecia olímpicamente a los que piensan de otro modo. Ninguna escuela filosófica o teológica puede jactarse de poseer íntegramente la verdad, sino sólo algunas pequeñas partículas de ella. La caridad no nos impide seguir, incluso con energía y firmeza, la opinión que nos parezca más conforme con la realidad objetiva de las cosas; pero nos prohibe terminantemente poner en ridículo a los que defienden honradamente otra opinión, como si estuvieran manifiestamente en el error o fueran de inferior condición intelectual. La verdadera caridad «se complace en la verdad» esté donde esté y dígala quien la diga.

7 La caridad todo lo excusa.

310. En la Vulgata se lee *omnia suffert, todo lo sufre*, lo cual expresa también una gran verdad; pero el texto griego original significa más bien *todo lo oculta*—πάντα στέγει—, esto es, todo lo excusa y disimula, tratándose de los defectos del prójimo.

«La caridad—escribe Pirot comentando esta característica [37]—todo lo excusa, disimula el mal, lo pasa en silencio y, por lo mismo, no se queja de las malas acciones y villanías que puedan perjudicarle. Recordemos las indulgencias del amor maternal y, sobre todo, el grito sublime de Jesús: *Padre, perdónales, que no saben lo que hacen* (Lc. 23,34).

Es ésta, sin duda alguna, una de las características más impresionantes e infalsificables de la verdadera caridad cristiana. Perdonar de corazón, olvidar las injurias recibidas, tratar al culpable con la misma cordialidad que antes de cometer su fechoría, son ya magníficos ejemplos de virtud. Pero *excusarle*, esto es, buscar argumentos para eximirle de una responsabilidad a todas luces contraída, es índice del heroísmo más sublime. Hasta aquí llegó Jesús y hasta aquí llegaron los grandes santos que supieron seguir de cerca sus huellas divinas.

La caridad todo lo excusa. Se hace cargo de que no todas las almas han recibido de Dios las mismas luces. La inmensa mayoría de los hombres pecan por flaqueza o debilidad; muchos pecan por ignorancia; son muy pocos los que lo hacen por maldad. Y aun estos desgraciados que pecan fríamente y como por maldad tendrán, sin duda, ante Dios muchas circunstancias atenuantes: deficiente o malsana educación, taras psicológicas incoercibles, malos ejemplos recibidos, etc., etc., que, si no les excusan del todo, disminuyen considerablemente su aparente malignidad. ¿Por qué no tener en cuenta todo esto y, en vez de lanzar contra ellos nuestro anatema inexorable, no pensamos que quizá nosotros, puestos en sus mismas circunstancias, seríamos mil veces peores que ellos? En todo caso, la caridad *no juzga a nadie*, pues sabe que no pertenece al hombre el juicio sobre los demás, habiéndoselo reservado Dios exclusivamente para sí (cf. Iac. 4,12).

[37] L.c., p.266.

La caridad todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera.

311. Al comentar estas palabras, Santo Tomás relaciona la caridad con las otras dos virtudes teologales, interpretando de ellas la expresión «todo lo cree» (fe) y «todo lo espera» (esperanza). Escuchemos sus palabras:

«A continuación muestra San Pablo de qué manera la caridad impulsa a obrar el bien con relación a Dios. Lo cual realiza principalmente por las virtudes teologales, que tienen a Dios por objeto. Como es sabido, además de la caridad, existen otras dos virtudes teologales: la fe y la esperanza.

En cuanto a la fe, dice: «todo lo cree», o sea, todo lo revelado por Dios. Por eso se dice de Abrahán: *Creyó Abrahán a Yavé, y le fué reputado por justicia* (Gen. 15,6). Creer, en cambio, todo lo que los hombres dicen, sería ligereza, como leemos en el Eclesiástico: *El que es fácil en creer de ligero y en esto peca, a sí mismo se perjudica* (Eccli. 19,4).

En cuanto a la esperanza, dice «todo lo espera», o sea, todo cuanto ha prometido Dios, según aquello del Eclesiástico: *Los que teméis al Señor, esperad la dicha, el gozo eterno y la misericordia* (Eccli. 2,9).

Y con el fin de que la esperanza no se rompa por la dilación de la recompensa, añade: «todo lo tolera», es decir, espera pacientemente, aunque se dilate, el cumplimiento de las promesas de Dios, según aquello del profeta Habacuc: *Ciertamente ha de realizarse sin falta y sin tardanza; espérala, que ciertamente llegará, no faltará* (Hab. 2,3), y aquello del salmo: *Espera en Yavé; esfuérzate, ten gran valor y espera en Yavé* (Ps. 26,14)» [38].

Sin contradecir esta interpretación de Santo Tomás—que es también la de San Agustín y otros muchos expositores sagrados—, estas tres notas finales pueden entenderse también de la caridad para con el prójimo, y así lo interpretan muchos Padres griegos y la mayoría de los exegetas modernos, no sin fundamento razonable. Porque el que está penetrado de la caridad fraterna admite o cree sin dificultad las palabras del prójimo, sin que esta facilidad en creer al prójimo sea incompatible con la prudencia más exquisita; espera también las mejores cosas del prójimo; y aunque al presente le vea, acaso, obrar mal, no desespera de su enmienda y salvación. Finalmente, tolera y sufre con paciencia y fortaleza cualquier mal que pueda sobrevenirle, sin dejarse abatir por ninguna calamidad o desgracia.

Abundando en este sentido, escribe Pirot en su notable comentario exegético:

«La caridad se inclina a interpretarlo todo bien: «todo lo cree»; no que convierta en excesivamente crédulo al que la posee, pero le hace confiar en el prójimo sin sospechar de sus intenciones o de su conducta. Es como una opinión favorable tomada *a priori* sobre los demás. Allí mismo donde no puede substraerse a la evidencia del mal, no pierde su confianza en el porvenir; siempre optimista, espera el triunfo del bien. En fin, cuando ni siquiera la esperanza es posible, no se deja aplastar por las frialdades, afrentas, ingratitudes y males de todas clases que son el patrimonio constante de los que practican la caridad hacia todos y contra todo: cree y espera en sus hermanos contra toda esperanza.

---

38. SANTO TOMÁS, l. c., n. 785.

Estas tres notas constituyen una progresión. Cuando esta fe es contradicha por la evidencia, espera lo mejor que puede esperarse. Y cuando sus esperanzas repetidas han fallado, no se descorazona, sino que lo soporta todo valientemente. Esta última nota es repetición de la primera: la caridad es paciente. Ella aparta todo obstáculo a la unión de los hermanos. En una palabra: el amor es el principio o la condición de toda virtud verdadera» [39].

Por su parte, el P. Pallu escribe el siguiente comentario:

«Decid de vuestro prójimo todo el bien que os plazca. La caridad aplaudirá, os creerá y no os contradecirá sino cuando habléis mal.

¿Y si se ve obligada a ver defectos y a reconocer desórdenes que no pueden excusarse? Encontrará una escapatoria a su juicio en la esperanza de la conversión del pecador, del que deplora su mala conducta, pero más delante de Dios que delante de los hombres.

¿De dónde proviene que nos resistamos tanto a creer el bien que se nos dice de nuestros hermanos?

¿De dónde esta inclinación maligna que nos empuja siempre a ponerlo en duda y a disminuirlo?

Parece que los elogios que se hacen a las buenas cualidades de los demás son otros tantos improperios a nuestros defectos...

Mas ¿por qué desesperar con tanta facilidad de la conversión y salvación de un pecador? ¿Ignoramos, acaso, el tesoro de la misericordia de nuestro Dios? ¿Hemos olvidado el abismo sin fondo de su bondad? ¿Pensamos que aquel que hoy aparece ante nuestros ojos como un gran criminal puede ser mañana un santo a los ojos de Dios? ¿No es Dios el Padre común de todos los hombres? ¿No tenemos todos ante su trono el mismo abogado? ¿La sangre preciosa de su Hijo muy amado no se ha derramado por todos nosotros? ¿No ha muerto por todos? ¿No debo, por consiguiente, esperar para mi hermano los mismos milagros de la gracia que yo he tenido la dicha de experimentar? Si yo no soy ya el que era, ¿no podrá mi prójimo dejar de ser el que es? ¿No podrá ser sujeto de la misma misericordia que Dios ha usado conmigo? El brazo omnipotente del Señor, ¿no podrá cambiar el corazón de mi hermano como ha cambiado el mío? Mi conversión, ¿no es para mí motivo suficiente para esperar la suya?» [40].

Hasta aquí la maravillosa descripción de las características generales de la caridad hecha por el propio San Pablo. Alguien ha dicho que, al escribirlo, el gran Apóstol pensaba en su divino Maestro, Cristo, del que describe los rasgos sublimes de su inefable caridad. Como quiera que sea, es cierto que ahí tenemos la descripción más completa y acabada que jamás se ha hecho de la caridad cristiana.

Vamos a comentar ahora, brevemente, la tercera sección del incomparable capítulo paulino, o sea, los versículos 8-13.

8 La caridad no pasa jamás; las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá.

312. Después de haber demostrado en las dos secciones anteriores que la caridad es muy superior a los carismas por su *necesidad* y por sus *frutos* admirables, San Pablo pone ahora otro tercer argumento en favor de su soberana excelencia: su *eternidad*. La caridad

[39] PIROT-CLAMER, l.c., p.266.
[40] P. PALLU, o.c., XXII.

no pasará jamás: es la virtud eterna. Todo lo demás—incluso los carismas más sorprendentes y espectaculares—es caduco y perecedero, todo pasará y se desvanecerá como el humo. Sólo la caridad permanecerá para siempre.

Oigamos, en primer lugar, el comentario de Santo Tomás a este versículo:

«Dice en primer lugar: *la caridad no pasa jamás*. Algunos entendieron mal estas palabras y cayeron en el error afirmando que la caridad, una vez poseída, ya no puede perderse jamás; lo que parece estar de acuerdo con aquellas palabras de San Juan: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios* (1 Io. 3,9).

Pero la predicha afirmación es falsa por dos razones. En primer lugar, porque cualquiera que posea la caridad puede perderla por el pecado, según leemos en el Apocalipsis: *Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. Considera, pues, de dónde has caído, y arrepiéntete*» (Apoc. 2,4-5). Y puede ocurrir esto porque la caridad se recibe en el alma del hombre según el modo suyo (o sea, respetando su libertad) para que pueda usarla o no usarla. Mientras la use, el hombre no puede pecar, porque el uso de la caridad consiste en amar a Dios *sobre todas las cosas y*, por lo mismo, no queda margen alguno para que el hombre peque. Y en este sentido hay que entender las palabras que hemos citado de San Juan.

En segundo lugar, esa afirmación no está de acuerdo con la intención del Apóstol, que no habla aquí de la cesación de los dones espirituales por el pecado mortal, sino más bien de la cesación de los dones espirituales correspondientes a esta vida cuando sobrevenga la gloria eterna. El sentido del Apóstol al decir que *la caridad no pasa jamás* es que la misma caridad que poseemos en esta vida permanecerá eternamente en la otra, aunque aumentada y perfeccionada, según aquello de Isaías (31,9): *Así dice Yavé, que tiene su fuego en Sión*, esto es, en la Iglesia militante, *y su horno en Jerusalén*, esto es, en la patria celestial» [41].

Escuchemos ahora el comentario de la exégesis moderna:

«En el orden de la duración, la caridad es también superior a los dones y a las virtudes; su prerrogativa suprema es la de ser imperecedera y no decaer jamás. San Pablo opone las dos fases sucesivas de la economía cristiana: la una, actual, pero imperfecta, que precede a la parusía (segunda venida de Cristo) y se caracteriza por la efusión del Espíritu Santo (Io. 14,26) y el uso de los carismas (Act. 2,17-19); la otra, completa, acabada, que comenzará al retorno glorioso de Cristo. Pero los carismas, dados aquí abajo para la «edificación» de la Iglesia militante, no tendrán ya lugar ni razón de ser en la patria celestial. Todos ellos, cualesquiera que sean, serán entonces perfectamente superfluos. «La ciencia y la profecía son útiles como lámparas en las tinieblas, pero serán inútiles cuando amanezca el gran día de la luz eterna» (Robertson) [42].

El sentido de las palabras de San Pablo es, como se ve, del todo claro y sencillo. Pero, para mayor abundamiento, examinaremos cada uno de los tres carismas que declara transitorios y caducos. Transcribimos el magnífico comentario del Doctor Angélico:

---

[41] SANTO TOMÁS, l.c., n. 787.
[42] PIROT-CLAMER, l.c., p.266-267.

1. LAS PROFECÍAS TIENEN SU FIN. «En cuanto a las profecías, dice San Pablo que tendrán su fin, esto es, que cesarán. En la gloria futura, la profecía no tendrá lugar, por dos razones:

a) La primera, porque la profecía se refiere al futuro; pero en el cielo no cabe esperar nada futuro, puesto que es el término final y el cumplimiento de todas las cosas que antes habían sido profetizadas, según aquello del salmo: *Como lo habíamos oído*—por la profecía—, *así lo hemos visto*—presencialmente—*en la ciudad de Yavé Sebaot, en la ciudad de nuestro Dios* (Ps. 47,9).

b) La segunda, porque la profecía nos proporciona un conocimiento figurado y enigmático, que cesará por completo en la patria (ante la clara visión de la gloria)»[43].

2. LAS LENGUAS CESARÁN. «No debe entenderse esto de las lenguas en cuanto miembros del cuerpo humano, puesto que, como dice el propio San Pablo un poco más adelante, *los muertos resucitarán incorruptos* (1 Cor. 15,52), esto es, sin disminución alguna de sus miembros. Ni debe entenderse tampoco del uso de las lenguas corpóreas, porque en la patria futura los bienaventurados ejercitarán también la alabanza vocal, según aquello del salmo: *Tenga siempre en su boca las glorias de Dios* (Ps. 149,6).

Hay que entenderlo, por consiguiente, del *don de lenguas* que recibían algunos en la Iglesia primitiva en plan carismático, en virtud del cual hablaban correctamente diversas lenguas, como leemos en los Hechos de los Apóstoles (2,4). En la gloria futura, cada bienaventurado entenderá perfectamente cualquier lengua; por lo cual, no será necesario hablar diversas lenguas. Porque al principio del género humano, como leemos en el libro del Génesis, *era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras* (Gen. 11,1); luego, con mayor motivo, ocurrirá lo mismo en el último estado—el cielo—, en el cual habrá una consumada unidad»[44].

3. LA CIENCIA SE DESVANECERÁ. «De estas palabras quisieron deducir algunos que la ciencia adquirida en este mundo se perderá totalmente con la muerte del cuerpo.

Pero esto es un error. Para cuya demostración hay que tener en cuenta que existe en nosotros un doble conocimiento: el sensitivo y el intelectivo. El sensitivo lo adquirimos por el uso de los sentidos (vista, oído, etc.), y es natural que, siendo acto de un órgano corporal, desaparezca cuando se corrompa el cuerpo por la muerte. Pero el conocimiento intelectual no es acto de algún órgano corporal, sino del propio entendimiento, que es una potencia del alma; luego es preciso que permanezca incluso después de la corrupción del cuerpo. Por consiguiente, si se conserva en el alma intelectiva algo de ciencia adquirida[45], es necesario que permanezca en ella incluso después de la muerte del cuerpo»[46].

Ahora bien: si, como acaba de demostrar Santo Tomás, el Apóstol no se refiere a la ciencia adquirida en este mundo cuando dice que *se desvanecerá*, ¿a qué «ciencia» se refiere? Es evidente que a la ciencia *carismática* que recibían algunos cristianos en la Iglesia primitiva (cf. 1 Cor. 12,8), y que tenía por finalidad el explicar a los demás, con gran eficacia, los misterios de la fe y convencer a los contradictores. Esto ya no tendrá razón de ser en el cielo, puesto

[43] SANTO TOMÁS, l.c., n.788.
[44] Ibid., n.789.
[45] Santo Tomás hace esta salvedad porque puede tratarse del alma de un niño recién nacido, en la que todavía no hay ninguna idea adquirida por el mecanismo psicológico del conocimiento humano. *(Nota del autor.)*
[46] SANTO TOMÁS, l.c., n.790.

que la fe habrá sido substituída por la clara visión y no habrá nadie que impugne jamás la Verdad divina contemplada en su propia esencia.

Algunos Santos Padres, como San Juan Crisóstomo, y teólogos insignes, como Cayetano, Molina, Vázquez, etc., lo entienden también de la *ciencia teológica*, que deduce sus conclusiones de los principios de la fe, y por eso resulta muchas veces obscura, enigmática e imperfecta. Todo esto cesará en el cielo, porque la teología de la patria procederá directamente de la clara visión de Dios—no de la fe, como la de la tierra—y será, por lo mismo, clarísima y evidentísima [47].

9 Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; 10 cuando llegue el fin, desaparecerá eso que es imperfecto.

313. Después de lo dicho, apenas necesitan comentario estas palabras. Nuestro conocimiento actual—incluso el que procede de la fe—es muy imperfecto, por las razones que ya hemos indicado; y la profecía nos da un conocimiento enigmático y figurado—léase, por ejemplo, el Apocalipsis de San Juan—, que está muy lejos también de ser claro y perfecto. Todo esto ha de desaparecer cuando llegue el fin, o sea, cuando las tinieblas de este mundo sean substituídas por los resplandores de la claridad eterna.

Santo Tomás, al comentar estas palabras en la forma que acabamos de resumir, se plantea una dificultad interesantísima, que resuelve con su lucidez habitual. He aquí sus propias palabras:

«Según esto, parece que también la caridad misma desaparecerá en la patria, ya que también ella es imperfecta en esta vida comparada con la de la otra.

Debe responderse que la imperfección puede entenderse de dos maneras con relación a lo que se dice imperfecto. A veces la imperfección está entrañada en su misma esencia; otras veces no, sino que se le junta o añade accidentalmente. Así, por ejemplo, la imperfección acompaña esencialmente al *niño*, pero no al *hombre*; y, por lo mismo, cuando el niño llega a la mayor edad, cesa automáticamente la imperfección de la infancia y su humanidad se hace perfecta.

Ahora bien: la imperfección es esencial a la *ciencia* que en este mundo tenemos de Dios, en cuanto que le conocemos a través de las cosas sensibles; y es esencial a la *profecía* en cuanto que nos da un conocimiento figurado y referente al futuro. Pero no es esencial a la caridad, a la que corresponde amar el bien conocido. Y, por lo mismo, al sobrevenir la perfección de la gloria, cesa la profecía y la ciencia; pero no cesa la caridad, sino que se perfecciona mucho más, *porque cuanto más perfectamente se conoce a Dios tanto más perfectamente se le ama*» [48].

---

[47] Cf. MIGNE, *Scripturae Sacrae cursus* t.24 col.611.
[48] SANTO TOMÁS, l.c., n.795.

11 Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre, dejé como inútiles las cosas de niño.

314. San Pablo insiste, a base de la comparación entre la infancia y la edad viril, en la misma idea del versículo anterior. La presente vida es como la infancia; la futura, como la edad perfecta o viril. Ahora balbucimos, pensamos y sentimos como niños; entonces pensaremos, hablaremos, discurriremos y juzgaremos como hombres.

En realidad, ¡a cuántas puerilidades se entregan en esta vida los hombres que parecen más maduros! Apenas si conciben nada más importante en su vida que la salud, el dinero, el negocio, el aumento del capital y otras mil zarandajas por el estilo, que tendrán que dejar íntegramente en este mundo, sin que puedan obtener de ellas la más mínima ventaja en orden a la verdadera *vida* y al verdadero *negocio*, que es la salvación del alma. ¡Qué pena da contemplar el espectáculo que ofrece la locura mundial de la humanidad, incluso la creyente y cristiana, tan metida en las cosas caducas de la tierra y tan olvidada de las imperecederas y eternas! La inmensa mayoría de los hombres, aun entre los cristianos, prefieren hacerse millonarios para setenta u ochenta años en vez de dedicarse a la propia santificación, que les haría millonarios para toda la eternidad. Con razón dice Santo Tomás comentando este versículo de San Pablo:

«En cuanto al juicio, añade: *pensaba como niño*, esto es, aprobaba o reprobaba neciamente alguna cosa, como hacen los niños, que a veces desprecian las cosas preciosas y apetecen las baratijas, según aquello de los Proverbios: *¿Hasta cuándo, simples, amaréis la simpleza?* (Prov. 1,22). Piensan, pues, como párvulos los que, despreciando las cosas espirituales, se adhieren a las terrenas; de los cuales dice el mismo San Pablo a los Filipenses: *La confusión será la gloria de los que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas* (Phil. 3,19)» [49].

Relacionando este versículo con los dos anteriores, escribe con acierto Pirot:

«Así, la profecía y la ciencia no nos proporcionan actualmente más que un pequeño conocimiento de los secretos divinos, sobre los cuales no podemos hacer otra cosa que balbucir como niños: son datos fragmentarios. Pero estos rudimentos, que son como el contenido de una ciencia infantil, caerán por sí mismos ante la visión directa, inmediata, de Dios» [50].

12 Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido.

315. Continúa insistiendo San Pablo en la diferencia radical entre la vida del hombre sobre la tierra y la que vivirá eternamente en el cielo.

---

[49] Ibid., n.797.
[50] PIROT-CLAMER, l.c., p.267.

Escuchemos la explicación de la exégesis moderna:

«Corinto era muy famosa por su fabricación de espejos metálicos (bronce, plata, oro; el vidrio no se inventó hasta después de algunos años), los cuales, por mucho que se les pulimente, no dan jamás una imagen perfectamente nítida y exacta, sobre todo los espejos antiguos, que son casi siempre cóncavos y convexos. En todo caso, ver una persona o un objeto a través de un espejo es una visión indirecta y en un campo muy restringido...

El hombre (en esta vida) no alcanza a Dios más que a través de sus obras (Rom. 1,20), lo cual constituye un conocimiento parcial y discursivo; se le adivina, como un enigma en el alma, lo que supone un conocimiento muy obscuro. Pero en el cielo el hombre conocerá a Dios *en sí mismo*, con toda exactitud y en la forma en que es conocido él mismo por Dios, esto es, de una manera proporcionada al conocimiento amoroso que Dios tiene de él...

La teología explicará que este conocimiento de Dios es efecto de la caridad, virtud unitiva y amistad con Dios, y que, por la presencia objetiva de Dios en el alma, amada por El, prepara formalmente y le da derecho a la visión beatífica. Tenemos aquí—como dice Loisy—«la primera manifestación del más alto y puro misticismo cristiano» [51].

El P. Allo comenta el versículo paulino del siguiente modo:

«He aquí un versículo de la más alta importancia doctrinal, que contiene, tan expresamente como en la primera epístola de San Juan (3,2), la sublime promesa de la visión de Dios cara a cara.

Acá en la tierra, cualquiera que sea nuestro desarrollo espiritual, no conocemos a Dios más que indirectamente, como por el reflejo de un espejo. La imagen no es difícil de entender. Ciertamente que no hay aquí ninguna alusión a las visiones en los espejos mágicos. En un espejo, por muy pulimentado que se le suponga, no se ve al objeto mismo, sino su imagen, su apariencia; y Bossuet no rebasa los límites de la ingeniosidad permitida cuando añade que el que mira un espejo, si se vuelve hacia su propia imagen, vuelve la espalda a las otras personas u objetos que percibe en el espejo, y por lo mismo, no los contempla «cara a cara». Así, en la vida presente no podemos mirar a Dios más que en su reflejo, más o menos borroso, y el campo del espejo es demasiado pequeño para que la inmensidad divina pueda reverberar en él. No le vemos sino en sus obras (Rom. 1,20), o todo lo más en sus operaciones en nuestra alma; y sólo por una reflexión, todo lo fácil y espontánea que pueda ser, deducimos las perfecciones invisibles de su causa. Puede, pues, decirse que no le vemos sino en un «enigma» que es preciso adivinar; la teología tomista dirá que conocemos a Dios solamente por *analogía*.

Pero *entonces*—continúa el autor inspirado poniendo grandemente de relieve esta simple palabra, «entonces»—le veremos *cara a cara* (mucho mejor que Moisés, porque esta visión durará eternamente); en lugar de no conocer sino por reflejos o reflexiones, en enigmas múltiples y fragmentarios, *conoceré con toda exactitud, tal como soy conocido;* esto implica una reciprocidad de conocimiento que evidentemente, del lado del hombre, no puede ser igual al de Dios, pero que será proporcionado al conocimiento de amor que Dios tiene de él. Esto será el efecto de la caridad, destinada a «no pasar jamás» y que habrá llegado ¡entonces! a constituir una amistad eterna» [52].

Santo Tomás explica este versículo de San Pablo en su comentario a la epístola primera a los Corintios que venimos citando y

[51] PIROT-CLAMER, l. c., p. 267-268.
[52] P. ALLO, o.c., p. 349.

expone largamente la teología de la visión beatífica. Un resumen de lo que allí dice lo encontramos en el siguiente texto de su *Suma contra los gentiles* [53].

«Esta visión inmediata de Dios se nos promete en la Sagrada Escritura en la primera a los Corintios: *Vemos ahora como en espejo y obscuramente, pero entonces cara a cara*. Lo cual no debe entenderse corporalmente, como imaginando que Dios tenga cara corporal, pues ya hemos demostrado que Dios es incorpóreo; y tampoco es posible que con nuestra cara corporal veamos a Dios, porque la vista corporal que está en nuestra cara sólo puede ver cosas corporales. Así, pues, veremos a Dios cara a cara porque le veremos *inmediatamente* (o sea, sin ningún obstáculo entre El y nosotros) como a un hombre a quien vemos cara a cara.

Y por esta visión nos asemejaremos en gran manera a Dios y nos haremos participantes de su bienaventuranza; pues el mismo Dios entiende por su esencia su propia substancia, y ésta es su felicidad. Por eso dice San Juan: *Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* (1 Io. 3,2).

13 Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad.

316. Después de haber comparado la caridad con los carismas sobrenaturales, declarándola muy superior a ellos, termina San Pablo estableciendo la comparación con las otras dos grandes virtudes, la fe y la esperanza, que son las únicas que, por ser *teologales*, o sea, por tener a Dios por objeto directo e inmediato, podrían discutirle la primacía a la caridad. Y, establecida la comparación, San Pablo declara terminantemente que la caridad es la más excelente de las tres. Es la exaltación definitiva de la caridad, el broche de oro con que cierra San Pablo su magnífico panegírico de la virtud eterna.

La explicación teológica de la primacía de la caridad sobre las otras dos virtudes teologales y, con mayor razón, sobre todas las virtudes morales—que no tienen por objeto inmediato al mismo Dios, sino los *medios* que nos conducen a El—es muy fácil y sencilla. Como explica Santo Tomás, sólo la caridad nos une enteramente con Dios *como último fin sobrenatural*. Las demás virtudes preparan y comienzan esa unión, apartando los obstáculos que la impedirían (papel de las virtudes morales) o poniéndonos ante el mismo Dios como *principio* de donde nos viene el conocimiento de la verdad sobrenatural (fe) o el auxilio omnipotente para llegar al término final (esperanza). Sólo la caridad mira a Dios como *fin último*, estableciendo ya desde ahora una unión íntima y entrañable con El, que alcanzará su plena consumación y coronamiento en la patria eterna [54].

También podría darse la siguiente interpretación del texto paulino final: «*Ahora* permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad». Para la justificación del pecador son necesarias *ahora* —esto es, acá en la tierra—las tres virtudes teologales: no una, ni

[53] L.3 c.51.
[54] Cf. I-II 63,3 ad 2; 66,6; II-II 17,6; 23,1; 24,12c et ad 5, etc.

dos, sino las tres. Pero la mayor de todas es la caridad, reina y forma de todas las demás virtudes cristianas, sin la cual todas ellas están muertas e informes y son, por consiguiente, perfectamente inútiles en orden a la gracia y a la vida eterna [55].

ARTICULO 2

SÍNTESIS TEOLÓGICA

Después de la maravillosa descripción de San Pablo, ya nada queda por decir en torno a las características generales de nuestra caridad para con el prójimo. Pero vamos a intentar una síntesis teológica, para recoger los caracteres verdaderamente básicos y fundamentales. Nos parece que son los siguientes: sobrenatural, desinteresada, sincera, efectiva, positiva, universal y ordenada.

Vamos a examinar por separado cada una de esas características fundamentales.

A) Sobrenatural

317. La primera y más importante característica que ha de tener nuestro amor al prójimo para que sea verdadero amor de *caridad* es que sea *sobrenatural*. Sin esto, el amor de caridad es absolutamente imposible, por faltarle la raíz misma que le da la existencia como tal. Sin el elemento sobrenatural, sólo cabe un amor puramente natural, de filantropía, altruísmo, etc.; pero de ninguna manera el amor de *caridad*. Es el pensamiento que flota y prevalece a todo lo largo de la divina revelación, principalmente en San Pablo y en San Juan.

La caridad para con el prójimo ha de ser sobrenatural en su *origen*, en su *objeto*, en sus *motivos*, en su *ejercicio* y en su *fin*.

a) EN SU ORIGEN. Escuchemos al P. Janvier explicando esta característica fundamental:

«El amor al prójimo proveniente de la caridad es sobrenatural, como el amor que profesamos a Dios. Es sobrenatural *en su origen*, porque nace en nosotros por la acción del Espíritu Santo, que nos ha sido dado para amar a Dios como El quiere ser amado y para amar a nuestros hermanos como El quiere que les amemos. Después de haberla encendido en nuestros corazones, es el mismo Espíritu Santo quien sopla sobre la llama de nuestro sentimiento, sobre esa llama sobrehumana de la que hablaba Nuestro Señor cuando decía: *He venido a traer fuego a la tierra, y ¿qué he de querer sino que arda?* (Lc. 12,49).

La caridad, en efecto, no contiene dos amores, el amor de Dios y el del prójimo, sino uno solo que se difunde sobre múltiples objetos, como el mismo corazón sobre todos los seres queridos. «Nos amamos los unos a los otros y amamos a Dios en virtud de una sola y misma caridad», dice

[55] Cf. MIGNE, *Scripturae Sacrae cursus* t.24, col.614.

San Agustín [1]. Puesto que la potencia que nos permite amar a Dios de una manera digna de El se confunde con la que nos permite amar al prójimo por El, es sobrenatural, la segunda es sobrenatural por el mismo título que la primera» [2].

b) EN SU OBJETO. Escuchemos de nuevo al P. Janvier:

«La caridad fraterna es sobrenatural también *en su objeto*, porque lo que amamos en nuestros semejantes es, ante todo, su alma penetrada por la gracia: gracia del bautismo, gracia de la confirmación, gracia de la eucaristía, gracia del matrimonio, del sacerdocio, de la penitencia, de la extremaunción, que le empapa de vida divina y le hace templo del Espíritu Santo. El padre de Orígenes besaba con fervor el pecho de su hijito recién bautizado, como hubiera besado el suelo del Santo de los santos habitado por Jehovah. Es cierto que nos interesamos también por el cuerpo de nuestros hermanos, por la vida de su inteligencia y de su voluntad; pero es porque, sin contar que ha recibido las unciones más santas y que ha sido, a su manera, divinamente transfigurado, sin contar que ha sido llamado a una suerte de espiritualidad, el cuerpo es la envoltura del alma, la vida intelectual y moral es el tallo sobre el que florece y se expansiona la vida divina» [3].

c) EN SUS MOTIVOS. Los hemos expuesto en el capítulo anterior. Solamente amamos al prójimo con amor *de caridad* cuando el motivo o los motivos de nuestro amor son sobrenaturales, o sea, si le amamos por la bondad divina que se refleja en él, porque es miembro de Cristo, porque es hijo de Dios y heredero del cielo como nosotros. Si no se tienen en cuenta estos motivos sobrenaturales, nuestro amor al prójimo es puramente *natural* y nada tiene que ver con la caridad cristiana, que es estricta y rigurosamente sobrenatural.

Insistiendo en estos principios, escribe con gran acierto un autor contemporáneo [4]:

«Todo amor, toda simpatía, todo afecto, incluso todo beneficio para con los demás, no es necesariamente caridad; esto depende del motivo que lo inspira. Amar, ayudar a alguien porque nos testimonia interés, afecto, o porque nos agrada, porque nos es o nos puede ser útil, porque nos agrada agradarle, porque es para nosotros un honor o una ventaja cualquiera en el orden natural... o a causa de su belleza física, de su carácter, de su modo de ser, que nos atrae: motivo natural, o sea, amor natural, que puede predisponer a la caridad y facilitarla, pero que no es caridad: ¡*Los paganos también lo hacen*! (cf. Mt. 5,46-47).

La caridad se eleva más alto. No considera a los hombres en su pobre naturaleza humana (tan imperfecta y tan deficiente en algunos, que no se encuentran a menudo motivos sino de antipatía y repulsión, no de simpatía y de atracción), sino como un reflejo de Dios y de su luz; y bajo este reflejo de sus perfecciones se transfiguran y se hacen todos, a pesar de todo, dignos de amor.

San Francisco de Sales [5] recuerda que, según los Padres, la obediencia debe ser ciega: «No mirar jamás al rostro de los superiores, sino solamente su autoridad, que es divina». Ciega, la caridad debe serlo todavía más.

---

[1] *In Evang. Io.* tr.87,1.
[2] P. JANVIER, *La charité* vol.1 conf.4.ª p.130.
[3] P. JANVIER, ibid., p.131.
[4] Cf. F. CUTTAZ, *Amar* (Madrid 1958) c.10 p.119-124.
[5] Cf. *Entretiens* t.6 c.11 p.170.

No debe mirar el rostro del prójimo, es decir, todo lo que en él puede humanamente hacérnoslo antipático o simpático, agradarnos o desagradarnos; sino únicamente lo que tiene de divino. Ciega, pero al mismo tiempo clarividente; ciega para lo humano, clarividente para lo sobrenatural. «No debo ser servicial—escribe Santa Teresa de Lisieux[6]—para parecerlo, o con la esperanza de que otra vez la Hermana a la que sirvo me devuelva, a su vez, el servicio, pues Nuestro Señor ha dicho: *Si hacéis servicio a aquellos de quienes esperáis recibir recompensa, ¿qué mérito tenéis? También los malos sirven a los malos a trueque de recibir de ellos otro tanto. Mas vosotros amad a vuestros enemigos, haced el bien sin esperanza de recibir nada por ello, y será grande vuestra recompensa*» (Lc. 6,34-35).

Ciertas personas, particularmente dotadas en este punto, son buenas por naturaleza, dulces y pacientes por temperamento, delicadas y amables por educación, serviciales por inclinación. A otras les agrada hacer un servicio, a otras dar limosna, a otras cuidar a los enfermos. Dichosas disposiciones, que les facilitan el ejercicio de la caridad, pero que no son caridad propiamente dicha. Por mucho que se califique a estas personas de caritativas, si no actúan en todo esto sino por propensión natural o por motivos puramente humanos, no practican la caridad; el motivo que les inspira no es sobrenatural, y su amor tampoco. *Lo que constituye la caridad no es el acto en sí: es el motivo.* Dos personas pueden tener el mismo gesto de bondad, sin ejercer las dos la caridad; esto es privilegio de la que ve el objeto que se propone.

«Hay ciertos amores—dice San Francisco de Sales[7], que insiste particularmente sobre esto—que parecen enormemente grandes y perfectos a los ojos de las criaturas, pero que delante de Dios resultarán pequeños y de ningún valor. La razón es que estas amistades no están fundadas en la verdadera caridad, que es Dios; sino solamente en ciertas alianzas e inclinaciones naturales, bajo ciertas condiciones humanamente naturales, humanamente laudables y agradables. Por el contrario, hay otras que parecen extremadamente pequeñas y vacías a los ojos del mundo y que delante de Dios son plenas y excelentes, porque se hacen solamente por Dios y en Dios, sin mezcla de nuestro propio interés. Los actos de caridad que se hacen a los que amamos de este modo son mil veces más perfectos, ya que todo es puramente de Dios; pero los servicios y las ayudas que hacemos a los que amamos por pura inclinación son mucho menores en mérito, a causa de la gran complacencia y satisfacción que tenemos al hacerlos, y de que, ordinariamente, los hacemos más por este motivo que por amor de Dios...

Los signos de amistad que hacemos contra nuestras propias inclinaciones hacia las personas a las que tenemos aversión, son mejores y más agradables a Dios que los que hacemos atraídos por el afecto sensitivo. Así que los que no tienen nada de amable son muy dichosos, pues están seguros de que el amor que se les tiene es excelente, puesto que es todo de Dios».

Y nuestro Santo añade esta observación: «A menudo creemos amar a una persona por Dios, y la amamos por nosotros mismos; nos servimos del pretexto de sus virtudes y decimos que es por esto por lo que la amamos; y no es por eso, es por el consuelo que sentimos».

Pero—se dirá—la amistad lícita, el amor de los padres a sus hijos o de los hijos a sus padres y hermanos, el amor conyugal, el amor a la patria, siendo, como son, amores naturales, ¿pueden, a pesar de todo, ser caridad?

No siempre. Para esto hace falta que su motivo sea sobrenatural. Esto es muy fácil: es suficiente amar a sus hijos, a sus padres, a sus parientes o

[6] *Cf. Historia de un alma* c. 9.
[7] *Cf. Entretiens* p. 147-152.

a su cónyuge, porque Dios lo manda: *Honrar padre y madre*, para cumplir su voluntad, porque este amor es una imitación, una participación del amor del Padre celestial para con sus hijos, o del de Cristo para con su Padre, o del de Cristo para con su Iglesia... Del mismo modo que es a Dios a quien se quiere obedecer al obedecer a los padres, que participan de su autoridad, es a El a quien se quiere amar al amarlos, porque participan de su paternidad. Estos sentimientos legítimos resultan superelevados por la fe al añadir a sus motivos naturales otros motivos sobrenaturales que no pueden, al transfigurarlos, sino fortificarlos y perfeccionarlos.

Un cristiano debe transformar así, santificar, elevar, divinizar, todos sus amores naturales, impregnándolos de amor sobrenatural, ponerles alas y hacerles remontar el vuelo, como la gracia impregna su alma de sobrenaturalidad, la eleva, la transforma y diviniza su ser y su modo de actuar.

Si son lícitos, los motivos humanos de amar a los demás no se deben rechazar. No los excluye la caridad ni los condena; los completa al añadir los suyos propios, mucho más elevados, más urgentes, más poderosos.

Los primeros no se deben rehusar; pueden ayudar a los motivos de la fe, mover al corazón, comenzar el movimiento (ayudan a la caridad y la caridad les ayuda). Pero un cristiano debe dar impulso a su corazón, imponerse por medio de la voluntad los motivos superiores; y del amor natural, elevarse al amor sobrenatural.

Que los esposos se amen por los encantos y las cualidades humanas que se han encontrado, que sigan su instinto, la ciega atracción que les lleva el uno al otro (que el lenguaje corriente llama amor), es legítimo. Pero, como cristianos, deben esforzarse por subir más alto y añadir motivos sobrenaturales: amarse porque Dios lo quiere, para ayudarse a servirle y amarle mejor, para darle nuevos hijos, para colaborar a su obra creadora, para cumplir los designios de su bondad... Que su amor se transforme en caridad.

Del mismo modo, que los padres se sientan atraídos por sus hijos, y los hijos por sus padres, porque la naturaleza lo hace, porque son una prolongación de su ser, es justo; pero que traten de transformar su amor natural en caridad, que traten de amarlos y de sacrificarse por ellos por motivos de fe. Son bien raros, parece ser, los que aman de esta manera.

Ya se ve cómo la caridad no es un amor cualquiera a nuestros semejantes, del mismo modo que no es un amor cualquiera a Dios. Apegarse a ellos por razón de sus cualidades naturales, reales o supuestas, o por la simpatía que nos testimonian o nos inspiran, o por las relaciones, o por la comunidad de intereses, de gustos, de sentimientos, de trabajo... que nos unen a ellos, puede ser bueno; pero no es caridad, cuyo motivo debe sacarse de la revelación, debe ser objeto de fe. Sobrenatural (hemos dicho) debe, más o menos directamente, referirse a su adopción divina, a su participación gratuita en la naturaleza y en la vida de Dios, a su elevación por la gracia. *Quererlos y tratarlos como hermanos, porque son hijos de Dios; querer y tratar a Dios como a Padre: tal es la esencia de la caridad.* ¿No se hace uno ilusiones, muchas veces, sobre este punto, creyendo practicar esta virtud, cuando en realidad no se sigue sino el impulso de un amor natural?

Pero ¿cómo darse cuenta uno mismo? ¿Cómo asegurarse de lo sobrenatural de sus motivos de amor? Por medio del examen de conciencia, buscando las verdaderas razones de nuestro corazón, escudriñándolo hasta en sus más recónditos repliegues. Trabajo que no siempre es fácil. Es cosa tan compleja el corazón del hombre, tantos sentimientos se enredan y se suceden en él, que no siempre se ve bien. Pero no olvidemos que es una cuestión de voluntad y no de sentimiento. El motivo es que se *quiera*. Poco importa lo que se sienta: es suficiente querer sinceramente amar a los pecadores a causa de su Padre, amarlos como a hermanos.

Otro medio para asegurarnos que así es, es verificar si amamos a nuestros «enemigos», a los que nos son naturalmente antipáticos; si queremos y hacemos el bien a los que no nos quieren o que nos hacen mal. Si es así, es que nuestros amores se inspiran en un motivo sobrenatural; si no es así, hay muchas probabilidades de que nuestro corazón vaya por caminos puramente humanos. Si no amamos a nuestros enemigos, es bien de temer que amemos mal a nuestros amigos».

d) En su ejercicio. El amor al prójimo ha de ser sobrenatural no sólo por su origen, objeto y motivos, sino también en su ejercicio. Ello quiere decir que hemos de estar pendientes de la gracia de Dios, que necesitamos indispensablemente para poder ejercitar la caridad para con el prójimo en las mil incidencias y detalles de la vida diaria.

Oigamos de nuevo al autor que acabamos de citar, exponiendo admirablemente este nuevo aspecto de la sobrenaturalidad del amor al prójimo [8]:

«También es sobrenatural *en su ejercicio*. Practicarla perfectamente es moralmente imposible sin la ayuda de la gracia, y de una gracia abundante. Es una virtud difícil, al menos por tres razones:

En su *objeto*, que es, después de Dios y de Cristo, todas las criaturas de este mundo y del otro, excepto los condenados; presentes o ausentes, conocidas o desconocidas, compatriotas o extranjeras; individuos, grupos, comunidades, sociedades o familias de seres humanos...

En su *sujeto*: debe gobernar no solamente el exterior, palabras y acciones, sino también el interior, aun el más secreto: juicios, deseos, sentimientos, intenciones... Se puede faltar con lo que se piensa, lo que se desea, lo que se dice, lo que se hace y, además, también con lo que se deja de decir o hacer. Obliga a querer y a procurar, en la medida de lo posible, todo el bien a todos: bien del alma, del espíritu, del corazón, del cuerpo, de la reputación, de la propiedad..., como se quiere y se busca todo el bien para sí mismo.

Ciertas dificultades en la práctica de esta virtud vienen del orden que hay que seguir. Por ejemplo: el deber de ejercerla, primero, consigo mismo; o sea, no aceptar jamás el cometer un pecado, por muy pequeño que sea, con el pretexto de amor a los demás, para no desagradarles, no contrariarles...; el deber de procurar el bien espiritual del prójimo antes que su bien temporal; para los padres, asegurar el bien del alma de sus hijos antes que el de sus cuerpos o de sus haberes...

Pero lo que, sobre todo, hace difícil la caridad, es la *frecuencia de ocasiones* para practicarla, mucho mayor que para las otras virtudes. El pasarse días enteros sin encontrar tentaciones contra la justicia, contra la esperanza o la fe y aun contra la castidad, es posible y hasta corriente; pero sin que se presente —¡y muchas veces!—ocasión de observar la paciencia, la indulgencia en los juicios, la amabilidad, el prestar servicio, el retener la lengua para no hablar mal de los demás, el imponerse algún pequeño sacrificio por ellos..., es cosa extremadamente rara. Se puede decir que el deber de la caridad «urge» continuamente, que nunca se acaba con él. Puede uno liberarse de los otros deberes, del de la obediencia, de la justicia...; del de la caridad, jamás. Se puede dejar de tener una deuda, pagándola; de tener una orden que cumplir, cumpliéndola; pero no se puede cesar de amar al prójimo; es una disposición del alma que hay que mantener continuamente, y que casi en cada instante debe probarse con los actos. Es lo que quiere

[8] Cf. Castiñeira, o. c., p. 125-127.

decir San Pablo en este pasaje de su epístola a los Romanos: *No tengáis otra deuda con nadie que la del amor que os debéis unos a otros* (Rom. 13,8).

No faltar jamás a esta virtud, ni en las apreciaciones que se hacen de los demás—¡y cuántas se hacen en un día!—ni en las conversaciones en las que se interviene—y son frecuentes y a menudo largas y ¡casi todas relativas a nuestros semejantes!—; resistir al prurito, tan común, de hacerse valer, de hacerse el gracioso a sus expensas, de criticar, de ridiculizar, de contradecir, de condenar; contener ese egoísmo, tan profundamente enraizado en nuestra naturaleza, que nos arrastra a no pensar sino en nosotros, en nuestras satisfacciones e intereses personales; amar a nuestros semejantes por motivos desinteresados y sobrenaturales, en Dios y por Dios; amarlos aun cuando nos sean naturalmente antipáticos, aunque les consideremos incluso como enemigos nuestros; quererles y hacerles bien, aunque creamos que nos han hecho mal o que no nos quieren; *bendecir a los que nos maldicen, rogar por los que nos persiguen*, según la consigna del Señor (Mt. 5,44); perdonar a los que nos han ofendido (Mt. 6,14); no vengarse jamás a pesar del deseo violento que uno sienta; *caminar dos mil pasos con el que quiere obligarnos a caminar mil* (Mt. 5,41); hacer todas las concesiones posibles para mantener la paz con los demás; cumplir, en fin, todas las exigencias de la caridad, lleva consigo una dosis de energía de vigilancia, de generosidad, de renuncia, de dominio de sí mismo, moralmente imposible sin una poderosa y continua ayuda de Dios. ¡Esto es heroísmo!

La frase de Santiago relativa a la simple retención de la lengua es bien significativa: *Si alguno no peca de palabra, es varón perfecto* (Iac. 3,2), es un santo...

Por ser una cosa sobrehumana, que lleva consigo la intervención de una fuerza superior, divina, verdadero milagro de orden moral, es por lo que la caridad suscita la admiración de los hombres, aunque no sean creyentes, y tiene sobre ellos tanta influencia. La Iglesia la considera como el principal signo de la santidad».

e) EN SU FIN. El amor de caridad para con el prójimo ha de ser, por último, sobrenatural en su fin. Ya sabemos que el fin de la caridad y el de toda nuestra vida sobrenatural es la eterna bienaventuranza, a la que nos encaminamos todos y, por lo mismo, la caridad ha de fomentar todos los medios necesarios o convenientes para llegar a ella:

«La caridad fraterna—escribe a este propósito el P. Janvier [9]—es sobrenatural en el fin que persigue. El fin que persigue es la santificación de los hombres. Cuando nos desterramos para llevar a lo lejos la luz, la civilización, el progreso del Evangelio; cuando nos condenamos a la dura profesión de la palabra y del apostolado; cuando nos consagramos a la instrucción de los niños, a las necesidades de los ancianos y de los enfermos; cuando visitamos a los pobres o a los presos; cuando pasamos los días y las noches sin tener para nada en cuenta el disgusto o el cansancio; cuando aceptamos todos los trabajos y labores, nuestra voluntad suprema es ganar las almas para Dios santificándolas.

Digámoslo bien alto: jamás permaneceremos mudos e inactivos ante estos intereses que colocamos por encima de todos los demás. Obtener que nuestros oyentes, nuestros amigos, nuestros pobres, los niños de nuestras escuelas y de nuestros asilos de huérfanos, los enfermos y ancianos de nuestros hospitales crean en Dios, esperen en El, le amen profundamente, se

[9] Cf. *La charité* vol.1, conf.4.ª p.131-132.

sometan a sus leyes y que por este camino lleguen a la bienaventuranza eterna y merezcan contribuir a la gloria del Padre celestial, he ahí el ideal que sostiene nuestro coraje y nutre nuestra consagración y entrega. El amor cristiano, lo mismo que la verdad cristiana, no conoce la neutralidad. ¡Abstenernos, callarnos cuando vemos a nuestros hermanos expuestos a la suprema desgracia, no decir una palabra ni hacer un gesto, no intentar nada a la hora de la infancia, en la que el hombre escoge su vida, o a la hora de la muerte, en la que decide de su destino eternol... Pedid entonces a la madre cuyo hijo está en grave peligro dejar que los acontecimientos sigan su curso, permanecer neutral. ¡Con qué desdén acogería vuestro consejo, con qué prontitud quebrantaría vuestras órdenes para remover el cielo y la tierra y arrancar del peligro al fruto de sus entrañas! Pedid al escepticismo que sea neutral, pedidle que no tenga corazón; pero no se lo pidáis a la fe, no se lo pidáis al amor. Nosotros amamos a nuestros hermanos y, amándoles, queremos el bien para ellos, sobre todo ese gran bien que es la santidad en la tierra y la bienaventuranza en el cielo. Se dirá que forzamos las conciencias. Es una calumnia: las forzamos menos que aquellos que nos acusan. Escuchad: un rumor sube y amenaza a los que ejercen presión sobre las almas para arrancarlas a la verdad, al bien, a la justicia, al deber. No ocurre otro tanto con nosotros. ¿Qué de bueno conseguiríamos? Sabemos perfectamente que las conversiones forzadas son inútiles. Nosotros no forzamos las conciencias, pero intentamos convencerlas esclareciéndolas, ganarlas haciendo aparecer en nosotros la bondad misma de Dios, conducirlas confiadas a los pies del Padre para servirle en este mundo y alabarle para siempre en el otro».

B) Desinteresada

318. Es una de las características señaladas expresamente por San Pablo: *La caridad no es interesada*, o, como traduce la Vulgata, *non quaerit quae sua sunt*, «no busca sus propios intereses» (1 Cor. 13,5). Se comprende que tiene que ser así con sólo conocer la naturaleza íntima del amor de caridad. Escuchemos de nuevo a Cuttaz en su preciosa obra sobre la caridad [10]:

«Para que haya caridad hace falta, pues, que el motivo sea sobrenatural, que persiga un bien sobrenatural. Pero ¿es esto suficiente? Es decir, ¿hay necesariamente caridad en cuanto hay un motivo sobrenatural? No. Porque puede ser al mismo tiempo sobrenatural e interesado. Cuando hace amar al prójimo por las recompensas celestes prometidas por Dios a este amor o para merecer nuevos grados de gracia, de gloria eterna..., *es un fin legítimo y virtuoso, pero es el de la virtud de la esperanza* (o sea, caridad imperfecta), *y no el de la caridad propiamente dicha*. Esta comporta un motivo de puro amor, sin retorno a sí mismo, realzando el amor perfecto y desinteresado, amor de Dios por sí mismo. No excluye los motivos interesados: pueden servirle. Es fácil pasar del amor del beneficio al amor del bienhechor; pero la caridad exige más y se eleva más alto. *Es el amor de Dios, no el amor a sí mismo (aun sobrenatural) el que debe inspirar y caracterizar esta gran virtud;* un amor que es una imitación, una emanación del que las personas de la Santísima Trinidad se tienen unas a otras y del que nos tienen a nosotros».

[10] Cf. c.10 p.128-129.

Insistiendo con su habitual elocuencia en estas mismas ideas, se expresaba así el P. Janvier desde el púlpito de Nuestra Señora de París [11]:

«En los afectos humanos más generosos hay siempre algo de egoísmo, como hay siempre algo de limo en el fondo de las fuentes más cristalinas y de poso en el fondo de los vinos más puros. Cuando damos, queremos que se nos dé; y, cuando nuestra espera resulta vana, nos sentimos defraudados e insensiblemente nos vamos alejando de aquellos que antes nos habían atraído. Sin duda, la caridad cristiana se siente feliz al encontrar correspondencia, reconocimiento. La ingratitud la turba, y a veces experimenta tristeza y disgusto al comprobar que su entrega y sus servicios son desconocidos; pero la indiferencia, la misma hostilidad, no la desaniman jamás. No pide reciprocidad más que a Dios, porque, digámoslo al instante, no ama más que a Dios en los hombres; sólo ante Dios se abre un crédito, y, por otra parte, su felicidad está en amar a Dios en todo.

Jesús decía de sus adversarios: *Odio habuerunt me gratis* (Io. 15,25): Me han aborrecido sin motivo, sin que les haya hecho ningún mal, sin que les haya dado motivo de queja. Por contraste, el cristiano ama a su prójimo sin haber recibido nada de él, sin esperanza y sin deseo de recibir absolutamente nada. Ha oído a su Salvador decir a sus apóstoles: «Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis» (Mt. 10,8). Se acuerda de las palabras que le dirige su Maestro: «Este es mi precepto: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Io. 13,34). Pero Cristo ha amado a los hombres hasta el extremo de entregarse por ellos, y ¿qué les ha pedido por ello? Ni una sola piedra para reposar su cabeza. ¿Y qué le han dado los hombres? Oprobios en vez de gloria, espinas por corona, una caña por cetro, injurias en vez de aplausos. El abandono, la traición, han sido su recompensa, y la cruz el trono que le han preparado. Y, sin embargo, la ternura de Jesús no se ha enfriado: habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin, hasta la muerte y más allá de la muerte. A la luz de una tal lección y de un tal ejemplo, el cristianismo ha comprendido lo que debe ser la caridad y ha abierto ampliamente su corazón a las generaciones y les ha dicho: «Venid, venga todo aquel que tenga sed; el que quiera beber, que beba gratuitamente en la fuente del agua viva» (Apoc. 22,17).

De hecho, la caridad fraterna ha tenido siempre este carácter de absoluto desinterés. Todos los que se han dejado abrasar por sus llamas, han repetido las palabras de San Pablo a los Corintios: «Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré hasta agotarme por vuestra alma, aunque, amándoos con mayor amor, sea menos amado» (2 Cor. 12,15). Sus actos han estado de acuerdo con sus palabras. Han vivido al servicio de los demás, sin intentar obtener jamás ningún beneficio por su entrega. No han vendido la luz de a verdad; su alegría ha consistido en repartirla con profusión con todos los bienes que la acompañan, con todos los tesoros que encierra, y no se les ha visto reclamar salario alguno. Han cultivado esta gran viña que se llama la humanidad, la han regado con sus sudores, fecundizado con su sangre, y no se les ha oído solicitar el precio de su dura jornada...

En estos últimos años se ha celebrado como un gran progreso el establecimiento de la enseñanza gratuita. Pero he aquí que hace dos mil años que la sociedad cristiana, apremiada por el aguijón de la caridad, enseña la ciencia más alta, la ciencia de Dios y de la vida moral, inicia a los humildes en el conocimiento de los más sublimes y acuciantes problemas del alma y del

[11] Cf. *La charité* vol.1 conf.4.ª p.126-130.

porvenir, al mismo tiempo que les enseña el arte de leer, de escribir, de pensar, de razonar, y lo ha hecho siempre gratuitamente. He aquí que hace dos mil años que criaturas jóvenes, bellas, inteligentes, pasan su vida al lado de los ancianos, de los leprosos, de los cancerosos, de los idiotas y locos, sabiendo que no serán por ello más ricas ni más veneradas; muy contentas y felices si, bajo el pretexto de humanidad, la barbarie y la mentira les dejan en libertad para hacer el bien a los desgraciados y morir a la cabecera de su cama. Y al lado de estas legiones de almas exquisitas, en las que el heroísmo está constantemente a la orden del día, la masa cristiana, inspirada por la caridad, da al prójimo en su desgracia su dinero, su tiempo, sus consuelos, su corazón, sin pedirle nada en retorno. ¡Espectáculo único en la historia de nuestra raza egoísta, espectáculo debido a esta virtud que inclina a amar a los demás por ellos mismos y no por sí mismo!»

C) Sincera

319. La caridad ha de ser *sincera* o *interior*, es decir, no puede limitarse a fórmulas vagas o a simples exterioridades amables y simpáticas, sino que ha de proceder del corazón; ha de amar al prójimo, lo mismo que a Dios, «en espíritu y en verdad» (cf. Io. 4,23). En el texto paulino fundamental se nos dice que la caridad «se complace en la verdad» (1 Cor. 13,6).

«Nuestra caridad—escribe Cuttaz [12]—debe ser sincera y cordial; no solamente exterior, sino interior; no radicada solamente en los labios, sino en el corazón. De otro modo, ¿sería verdadera? Es por lo que, hablando del perdón de las ofensas, Nuestro Señor dice: «Perdonad *de corazón* a vuestro hermano: *de cordibus vestris*» (Mt. 18,35).

En el mundo es corriente hacer la comedia, como se dice; multiplicar las palabras de simpatía y las demostraciones de cariño, sin creer una sola palabra. Declarar, por ejemplo, con efusión: «¡Qué placer me causa tu visita!», cuando en realidad se piensa todo lo contrario. Más vale, quizás, esta fachada de caridad que una frialdad o una hostilidad hiriente; más vale un cumplido hipócrita que una palabra hostil... Pero un cristiano debe esforzarse por hacer corresponder sus sentimientos con sus palabras, por estar convencido de lo que dice o hace, por suscitar en su corazón la amabilidad que demuestra. No manifestemos menos amabilidad, pero que ésta sea sincera. Tengamos horror a la hipocresía y a la duplicidad; que tampoco en esto seamos del «mundo». *El amor sea sin fingimiento*, recomienda San Pablo a los Romanos (12,9).

Si es del corazón, como dice Nuestro Señor, *de donde salen los malos pensamientos, los homicidios, los hurtos*... (Mt. 15,19), es también del corazón —del alma—de donde vienen los actos de auténtico amor. Si el corazón está ausente, son cuerpos sin alma y sin valor delante de Dios, el cual en todo *considera principalmente el corazón* (cf. 1 Reg. 16,7).

La caridad es, ante todo, una disposición del alma. Si no prolonga sus raíces hasta ella, si no está sino fuera, en la superficie, no es verdadera. Contentarse con guardar las apariencias con palabras y aun con actos, al mismo tiempo que se guarda interiormente el rencor—por ejemplo—, sería una falsa caridad».

[12] O. c., p. 132-133.

D) Efectiva

320. La caridad debe ser *efectiva*, es decir, ha de traducirse en obras. No basta amar de palabra, aunque con ella expresemos sinceramente los verdaderos sentimientos de nuestro corazón. El amor ha de manifestarse en las obras, porque siempre será verdad que «obras son amores y no buenas razones». San Juan expresó admirablemente esta condición esencial de la caridad al escribir en la primera de sus epístolas: *El que tuviere bienes de este mundo, y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad* (1 Io. 3,17-18).

A este propósito escribe el autor que venimos citando en toda esta sección [13]:

«Apiadarse viendo los sufrimientos del prójimo, está bien; pero tratar de aliviarlos está mejor. *Llorar con los que lloran* (Rom. 12,15), revela ya esta virtud; pero quiere que nos esforcemos en suprimir la causa de este dolor o en atenuar sus efectos. Debe ser no solamente afectiva, sino *efectiva*, activa, productiva. Y no solamente negativa, sino *positiva;* de los sentimientos y de las palabras debe pasar a los actos; del corazón, a los labios, y de éstos a las manos. No estaréis verdaderamente seguros de su sinceridad sino por su fecundidad, pues está en la naturaleza del amor el querer y procurar todo el bien que pueda a su objeto. El traducirse en bondad y en beneficios: ésa es la piedra de toque de su autenticidad y la medida de su ardor...

Santiago ha insistido principalmente en este punto al comparar, en su epístola, la caridad estéril a la fe inactiva: *Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen del alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dijere: «Id en paz, que poddis calentaros y hartaros», pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendría?* Sería una burla cruel. *Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta* (Iac. 2,15-17)...

El buen samaritano, que Jesús nos pone como modelo a seguir, pasa a los actos: *Y acercándose, le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino; le hizo montar sobre su propia cabalgadura, le condujo al mesón y cuidó de él. A la mañana, sacando dos denarios, se los dió al mesonero y dijo: Cuida de él, y lo que gastares, a la vuelta te lo pagaré* (Lc. 10,34-35).

Ved este hombre. No vacila en sacrificarse por un antipático extranjero. Primero, sus provisiones de viaje (aceite y vino). Segundo, su seguridad, pues podía temer que los asesinos estuviesen todavía emboscados en los alrededores, y la prudencia personal debía inspirarle—como a los dos caminantes miedosos que le habían precedido—el no retardarse en esos parajes peligrosos. Tercero, su tiempo: se para y cuida al herido en el camino y después en el mesón hasta por la mañana. Cuarto, su comodidad: habiéndole colocado en su montura, está, sin duda, obligado a ir a pie, a pesar de la fatiga. Quinto, su dinero: comienza por dar dos denarios al mesonero y se compromete a pagar todos los gastos a su vuelta. Esto es caridad práctica. No se hace jamás sin que cueste un poco y a veces mucho, sin imponerse privaciones, gastos, fatigas y hasta peligros... Así, del sentimiento nuestra caridad debe llegar a los actos; de lo contrario, es como el trigo que se queda en hierba y no fructifica. Debe ser interior, sin duda, para ser sincera; pero también exterior, para ser fecunda.

---

[13] Cf. Cuttaz, o.c., p.151-154.

No es de ningún modo con hermosas palabras con lo que se prueba su verdad—¡las palabras son fáciles y a veces hipócritas!—, sino con las obras. Como tampoco es diciendo bellas palabras: *¡Señor, Señor!*, como se entrará en el reino de los cielos, sino cumpliendo la voluntad del Padre (Mt. 7,21). También a ella—la caridad—se aplica la sabia consigna de Cristo: *Por sus frutos los conoceréis* (Mt. 7,16). Si no los produce, es que no existe.

Al no hacer al prójimo el bien que podéis y debéis, le habréis, probablemente, hecho daño. Le habéis podido quizás escandalizar, le habéis podido hundir en su egoísmo, a ejemplo vuestro, y le habéis podido inducir a comportarse con sus semejantes como vosotros. Si es incrédulo o está mal dispuesto con el cristianismo, le habéis enraizado en su prejuicio de que los cristianos no valen más que los otros, que su religión no es mejor ni más eficaz; y así, en lugar de atraerlo a ella, le habéis alejado.

Quizá la privación del bien que debíais proporcionarle ha tenido para él fastidiosas consecuencias y ha sido causa de males graves, de los que sois responsables. Si, como el levita y el sacerdote judío, el samaritano de la parábola hubiera—indiferente y temeroso—continuado su camino, sin ayudar al herido, es probable que hubiera muerto. Los dos caminantes sin piedad hubieran podido decir: «¡No le hemos hecho ningún mal! ¡No le hemos maltratado!» Sin duda alguna; pero, al negarle vuestros cuidados, habéis sido la causa de su muerte, tanto, si no más, que sus agresores. Si hubieseis cumplido con vuestro deber de caridad, estaría todavía vivo, se habría curado más pronto. Vuestra omisión es tan culpable como la acción de los agresores.

Es así como, a menudo, nuestras omisiones ocasionan perjuicios al prójimo. Fulano se habría arrepentido rápidamente de sus faltas si le hubiéramos ayudado en el vicio, porque le ha faltado nuestro socorro; o después de una desgracia se habría puesto a trabajar valerosamente si nosotros le hubiésemos reconfortado y sostenido en esa dura prueba Otro habría llevado felizmente a cabo una empresa o un proyecto si hubiese recibido de nosotros la ayuda que podíamos proporcionarle, o habría evitado algún mal si hubiéramos intervenido como debíamos».

E) Positiva

321. Esta cualidad está íntimamente relacionada con la que acabamos de exponer, de la que no es más que una simple manifestación. Quiere decir que no basta practicar los deberes *negativos* que nos impone la caridad para con el prójimo—no hacerle daño, no perjudicarle en su alma, ni en su cuerpo, ni en su fama, ni en sus intereses, etc.—, sino también los *positivos*, que son tanto o más importantes que los negativos, y que se descuidan, a veces, con pasmosa facilidad. Son legión los cristianos que creen haber cumplido íntegramente sus deberes de caridad para con el prójimo cuando han procurado no quebrantar ninguna de sus exigencias negativas. Están en un gran error, ya que se puede quebrantar *gravemente* la caridad desatendiendo sus exigencias positivas con un simple pecado de culpable omisión.

«Ahora comprendo—decía la angelical Santa Teresita del Niño Jesús [14]—que la verdadera caridad consiste en soportar todos los defectos del prójimo, en no extrañarse de sus debilidades, en edificarse con sus virtudes más insignificantes; pero he aprendido, sobre todo, que la caridad no debe perma-

[14] *Historia de un alma* c. 9.

necer encerrada en el fondo del corazón, pues *nadie enciende una antorcha para ponerla debajo de un celemín, sino sobre el candelero, a fin de que alumbre a todos los que están en la casa.*»

«Muchos cristianos—dice a este propósito Cuttaz [15]—se imaginan haber cumplido perfectamente sus deberes de caridad absteniéndose de los actos contrarios: pensamientos, palabras o actos. Esto ya es mucho y a veces muy difícil—los pensamientos y las palabras sobre todo—, pero no es suficiente. Este precepto contiene no solamente una parte negativa, sino una positiva. No se contenta con prohibir, sino que ordena; impone cosas que hay que evitar y otras que hay que ejecutar; cosas que no hay que hacer, y otras que hay que hacer. Se puede faltar por la acción y también, sobre todo, por omisión; no solamente haciendo mal al prójimo, sino también no haciéndole el bien que se le debe.

«Para con el prójimo, dicen algunos penitentes, no tengo nada que reprocharme: no he hecho mal a nadie...» Y ¿creéis que esto es suficiente para estar en regla con la caridad? No hacer mal es deber vuestro, y ya es algo; pero no es todo, no es bastante, pues, al mismo tiempo que prohibe hacer mal al prójimo, la caridad manda procurarle, si se puede, el bien que necesita. Si no habéis prestado servicio cuando se ha presentado la ocasión, si no habéis socorrido ninguna miseria, ni ayudado a nadie; si no habéis rezado jamás por las almas del purgatorio, por los pecadores, por los enfermos y por los moribundos; si, no pensando sino en vosotros mismos, no habéis pensado jamás en ser útiles al prójimo ni tratado de serlo..., habéis ciertamente faltado a la caridad».

F) Universal

322. Hemos hablado ya, en su lugar correspondiente, de la universalidad de la caridad. Ha de extenderse a todos los hombres del mundo, sin que pueda señalarse entre ellos una sola excepción.

Escuchemos al P. Janvier explicando admirablemente esta característica de la caridad cristiana [16]:

«Nuestro amor es *universal:* se extiende a todos los hombres del mundo, cualquiera que sea su nombre, su color, sus virtudes o sus vicios. Cuando Cristo nos ha dicho: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», ha señalado a nuestra complacencia a todos nuestros semejantes. Si de una manera expresa y positiva llegáramos a excluir de nuestro corazón a cualquiera que fuese, en el acto se extinguiría en nosotros el fuego de la caridad, puesto que no puede existir sin extenderse a toda la raza de Adán.

¿Quiere esto decir que es preciso buscar a cada individuo de la especie humana para testimoniarle y probarle nuestra simpatía? Esto sería del todo imposible. Pero, en primer lugar, debemos orar por todos, y cuando recitemos la oración dominical: «Padre nuestro, que estás en los cielos...», hemos de aplicarla a todos los seres racionales esparcidos sobre la superficie de la tierra. Hemos de estar prontos, además, a prestar servicio, si la ocasión se presenta, a cualquiera que tenga necesidad de nosotros, con el fin de demostrar que nuestro amor no es meramente especulativo, sino práctica y positivamente universal.

¿Será preciso, pues, amar a mis enemigos, a los enemigos de mi familia, de mi país, de mi Dios? ¿Hubiera sido preciso amar a Judas, Caifás, Pilatos, Nerón, Voltaire? Sí, señores; amarles, desearles el bien y, llegada la ocasión,

[15] O.c., p.154-155.
[16] Cf. *La charité* vol.1 conf.4.ª p.133-137.

hacérselo. Jesús murió por ellos y no se olvidó de decirnos: «Amad a los que os odian, haced el bien a los que os hacen mal, rogad por los que os persiguen y calumnian, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores. Porque, si sólo amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis? ¿No hacen esto también los publicanos? Y si saludáis únicamente a vuestros hermanos, ¿qué tiene eso de particular? ¿No hacen también eso los gentiles? Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt. 5,44-48).

Señores: es posible que encontréis en vuestro camino seres degenerados, llegados al último grado de la bajeza. Encontraréis, con relación a vosotros mismos, seres que han procedido con una injusticia incalificable, que os han traicionado, despojado, difamado, poseídos de un odio implacable, sin que les hayáis dado ningún motivo de queja o descontento, al día siguiente, quizá, de haberles colmado de beneficios. Vuestra caridad tiene que extenderse también a ellos, tiene que ir más lejos que su hostilidad; si tienen necesidad de algún servicio, debéis prestárselo; si vienen a mostraros sus llagas físicas y morales, debéis curarlas con una dulzura totalmente exenta de resentimiento. Les amaréis sinceramente, porque, ya os lo he dicho, son todavía obra e imagen de Dios; obra mutilada, pero que lleva todavía la marca de su autor; imagen arrastrada por el lodo, pero que recuerda todavía al original como las ruinas recuerdan al arquitecto, como la estatua mutilada de Fidias recuerda al antiguo escultor, como la página arrancada de Homero recuerda todavía el genio y el pensamiento del poeta ciego. Hay que amar en esas criaturas los últimos rasgos, los últimos vestigios del Creador: lo que Dios ha hecho en ellos y no lo que han hecho ellos mismos.

¿Queremos decir con esto que debemos sacrificar por ellos nuestros derechos, olvidar la justicia, la religión? Ciertamente que no. Al contrario, es preciso combatir con todas nuestras fuerzas sus actos malvados, denunciar sus ideas perniciosas, sus mentiras y calumnias; resistir a la tiranía de sus procedimientos y de su legislación, puesto que, en primer lugar, el amor al bien común no se debe inmolar jamás al bien particular y, además, porque levantarse contra sus vicios y contra el desbordamiento de sus iniquidades es amar todavía a esos hombres indignos. Es amarlos todavía, porque el celo que nos inspira e impulsa recae sobre el crimen y no sobre el criminal, sobre las costumbres, sobre la conducta y no sobre la persona. Cuando nos corrige o nos consuela, cuando nos sonríe o nos castiga, cuando nos alienta o nos amenaza, Dios siempre nos ama. Su ejemplo con relación a nosotros nos impone su imitación con relación a nuestros semejantes.

Tal es la amplitud universal que la caridad da a nuestro corazón. Ella lo dilata hasta obligarle a abarcar a todos los hombres. La universalidad que impone a nuestro amor es tal, que no puede excluir absolutamente a nadie sin morir.

No es preciso añadir que este carácter es exclusivamente propio de la caridad cristiana; jamás los filósofos o las otras religiones han creído que la fraternidad podía adquirir una tal amplitud y una tal dimensión. Sólo Dios ha podido concebir esta idea; sólo El ha podido obtener, ensanchando nuestra alma, que amemos a todos los seres racionales sin excepción, aunque sean nuestros propios enemigos».

G) Ordenada

323. La caridad, finalmente, ha de ejercerse de una manera *ordenada*, o sea, siguiendo el orden que impone la naturaleza misma de esa virtud; Dios, nosotros y el prójimo por Dios, sin alterar con

relación a la caridad fraterna—en cuanto sea posible—el orden jerárquico entre nuestros distintos prójimos (cf. n. 274 ss.) y sin subvertir los valores objetivos de las cosas, anteponiendo, v.gr., los valores materiales a los espirituales, que valen infinitamente más.

«Nuestra caridad—dice todavía Cuttaz [17]—debe ser universal, pero no uniforme; implica jerarquía y diversidad de grados. Tenemos que amar a todos nuestros semejantes sin excepción, pero no sin distinción; sobrenaturalmente, pero no igualmente. Hay algunos a quienes debemos colocar en nuestra dilección antes que a otros, como hay bienes que debemos desearles y procurarles antes que otros. Hay que seguir un orden, ya sea para las personas, ya sea para las cosas, en nuestra caridad.

Establezcamos el principio: siendo el fundamento o motivo de nuestra caridad para con los demás su unión con Dios y con nosotros, nuestra caridad debe alcanzar y corresponder al límite de estas dos uniones. Debemos amar más a los que están más unidos a Dios y a nosotros. La intensidad de una u otra unión debe fijar la de nuestra dilección...

No se debe jamás sacrificar el propio bien espiritual al de los demás, cualesquiera que sean, aun los propios padres. Es decir: no se puede cometer un pecado, aunque sea venial, para apartar a otros del pecado y evitar su condenación; mucho menos todavía para evitarles menores males: pérdidas temporales, preocupaciones, sufrimientos corporales, disgustos pasajeros. Todavía menos se debe aceptar el ofender a Dios, aun en materia leve, por darles satisfacción, para procurarles algún beneficio, alguna satisfacción; para ceder a su deseo... Con el pretexto de no contrariar, incomodar, fastidiar a alguien, no se puede faltar a la misa del domingo, comer carne en los días de vigilia, tomar parte en una acción indigna, participar en un acto ilícito, contrario a la justicia, a la castidad, a la verdad, a la religión; ni aceptar leer un escrito—periódico, revista o libro—inmoral o ir a ver una película o un espectáculo malsano, vestirse de un modo inconveniente, faltar a la templanza o a alguna otra virtud. Eso no sería caridad, sino todo lo contrario; pues la caridad pide que se sepa decir *no* cuando el decir *sí* sería fomentar el mal o favorecer el vicio».

CAPITULO 4

Las obras de caridad en general

324. Después de haber expuesto las características generales que ha de revestir nuestro amor al prójimo, vamos a examinar ahora las principales obras de caridad que podemos ejercer en beneficio de los demás. Todas ellas suponen en nuestro prójimo una necesidad y en nosotros el deseo de remediarla a impulsos de la virtud de la misericordia. O sea, que la *misericordia*, acto interior de la caridad, nos impulsa a ejercer la *beneficencia*, que es su acto exterior más típico y característico [1]. La beneficencia se manifiesta principalmente por la *limosna* en lo relativo a las cosas corporales, y por la *correc-*

[17] O.c., p.155-158.

[1] Cf. II-II 28 pról.; 31 pról.; 32,1.

ción fraterna en lo relativo a las espirituales [2], aunque pertenecen a ella todas las llamadas *obras de misericordia* [3]. Ya se comprende que una de las mayores obras de misericordia o de beneficencia espiritual es el *apostolado*, que tiene por objeto llevar al prójimo a la práctica del bien asegurándole con ello su felicidad eterna.

Para proceder con la máxima claridad y orden, nosotros estudiaremos el deber de la *limosna* en el capítulo siguiente, al hablar del amor a los pobres. Y hablaremos de la *corrección fraterna* al exponer la tercera de las obras espirituales de misericordia. Quedan, pues, para el presente capítulo los siguientes artículos:

1.º La misericordia.
2.º La beneficencia.
3.º El apostolado en general.

ARTICULO I

La misericordia para con el prójimo

Al hablar en la primera parte de nuestra obra de los actos *interiores* de la caridad, hicimos alusión a la *misericordia* para con el prójimo (cf. n.127). Vamos a estudiarla ahora con más detalle.

Dividiremos la materia en dos puntos:

1.º La misericordia en la Sagrada Escritura.
2.º Síntesis teológica.

A) La misericordia en la Sagrada Escritura

325. Pocas virtudes entre las relativas al prójimo se recomiendan en la Sagrada Escritura con tanto interés e insistencia como la misericordia y compasión para con el prójimo. Las más bellas parábolas del Evangelio: la oveja perdida, el hijo pródigo, el siervo que debía diez mil talentos, el buen samaritano, etc., así como la sublime alegoría del Buen Pastor y las escenas emocionantes de la mujer adúltera, de la pecadora que regó con sus lágrimas los pies del Señor, de Zaqueo, etc., están a ella dedicadas. Los textos son innumerables en ambos testamentos. Recogemos aquí unos pocos por vía de ejemplo:

«El misericordioso se hace bien a sí mismo; el de corazón duro, a sí mismo se perjudica» (Prov. 11,17).

«El que desprecia a su prójimo peca; bienaventurado el que tiene misericordia de los pobres» (Prov. 14,21).

«El que hace justicia y misericordia hallará vida y honor» (Prov. 21,21).

«Guarda la misericordia y la justicia y pon siempre en Dios tu esperanza» (Os. 12,6).

«Pues prefiero la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto» (Os. 6,6; cf. Mt. 12,7).

2 Cf. II-II 32 y 33
3 Cf. II-II 32,2.

«Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc. 6,36).

«Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt. 5,7).

«Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos y perdonándoos mutuamente siempre que alguno diere a otro motivo de queja» (Col. 3,12-13).

«Porque sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio» (Iac. 2,13).

B) Síntesis teológica

326. Santo Tomás dedica a la misericordia una cuestión dividida en cuatro artículos [1]. He aquí la doctrina del Angélico:

1.º La misericordia, como dice San Agustín, es una especie de *compasión interna ante la miseria ajena, que nos mueve e impulsa a socorrerla si nos es posible.* Se llama misericordia porque le torna a uno el corazón compasivo—*miserum cor*—ante la desgracia ajena. La miseria se opone a la felicidad, porque es esencial a la felicidad tener lo que uno desea, que es, precisamente, lo que le falta al miserable o desgraciado.

Tres son los males que uno puede sufrir y que lo hacen desgraciado. Uno, contra el apetito natural con que el hombre quiere conservarse y vivir (v.gr., la enfermedad). Otro, contra su libre elección o premeditación (v.gr., cuando le sobreviene un mal allí donde buscaba o esperaba un bien). Otro, finalmente, por haber puesto voluntariamente la causa que provocó la desgracia (v.gr., una enfermedad contraída por desórdenes culpables). Este triple grado de mal y de miseria es el que provoca una gradual compasión o misericordia: es más miserable el segundo que el primero, y el tercero que el segundo (a.1).

Sin embargo, *la culpa* del tercero, como voluntaria, no merecería compasión, sino castigo; pero suele llevar consigo tantas penas, que la hacen digna de compasión caritativa (ad 1).

Siendo la misericordia compasión de la miseria *ajena*, no la experimentamos con relación a nosotros mismos. De nuestros males y desgracias nos *dolemos*, lo mismo que de los de las personas muy allegadas a nosotros, cuyas desgracias nos afectan como si fueran propias (ad 2).

2.º Siendo la misericordia compasión de la miseria ajena, ocurre que nos dolamos de los males o miserias ajenas por un doble capítulo: o porque amamos a nuestro prójimo de tal suerte que sus desgracias nos afecten como si fueran propias, o porque el infortunio ajeno puede fácilmente pasar a nosotros y sumergirnos en idéntica calamidad. Por eso los ancianos y débiles son más inclinados a la misericordia que los fuertes y poderosos, que estiman no les ha de sobrevenir mal alguno.

Dios se compadece de nosotros únicamente en el primer sentido, o sea, en cuanto que nos ama como algo suyo (ad 1).

[1] Cf. II-II 30,1-4.

3.º La misericordia puede ser un mero sentimiento pasional ante el mal ajeno—cierta compasión *natural*—, que no tendría razón de virtud cristiana y sobrenatural. Pero, si ese sentimiento es regulado por la fe y la caridad, constituye una verdadera virtud cristiana y sobrenatural.

De suyo, la misericordia cristiana es una virtud *moral* reducible a la justicia (ad 4); pero está también íntimamente relacionada con la caridad, de la que constituye un acto interno.

4.º La misericordia es la máxima virtud de Dios[2], aunque no la máxima virtud del hombre; pero es la mayor de las virtudes que el hombre puede ejercitar para con el prójimo. Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás:

«Una virtud puede ser la suprema de dos maneras: en sí misma o con relación a quien la tiene.

a) EN SÍ MISMA, la misericordia es la más grande de las virtudes, pues le corresponde volcarse sobre los demás y remediar sus deficiencias o desgracias, lo cual pertenece propiamente al superior. Por eso la misericordia es propísima de Dios y en ella resplandece su omnipotencia en grado máximo.

b) CON RELACIÓN A QUIEN LA TIENE, la misericordia no es la máxima virtud, a no ser que quien la posea sea máximo, es decir, no tenga a nadie sobre sí, sino a todos bajo sí [3]; pues al que tiene otro por encima, le es cosa mayor y mejor unirse al superior que subvenir al defecto del inferior. Por eso, para el hombre, que tiene a Dios por superior, es mejor y más excelente la *caridad*, con la que se une a El, que la *misericordia*, con la que socorre las deficiencias del prójimo. Pero, *entre todas las virtudes que miran al prójimo, la mayor es la misericordia*, porque su acto es también superior, ya que no se limita a compadecerse de las miserias ajenas, sino que las remedia, lo cual es propio del superior y del mejor» (a.4).

En la respuesta a las dificultades segunda y tercera redondea Santo Tomás esta magnífica doctrina. He aquí sus palabras:

1.º «*La suma de la religión cristiana está en la misericordia en cuanto a las obras exteriores*. Sin embargo, el afecto interno de la caridad con que nos unimos a Dios es mejor y más excelente que el amor y la misericordia para con los prójimos» (ad 2).

2.º Por la caridad nos asemejamos a Dios, como unidos a El por el afecto. Por eso es mejor que la misericordia, por la que nos parecemos a El en la semejanza de obrar.

327. Corolarios. De esta magnífica doctrina de Santo Tomás se desprenden algunos corolarios interesantísimos. He aquí los principales:

---

[2] Como es sabido, hablando con todo rigor y precisión teológica, Dios no tiene ni puede tener *virtudes*, ya que éstas son hábitos operativos que refuerzan las potencias del hombre para que pueda obrar virtuosamente con mayor facilidad. Dios no necesita refuerzo alguno para obrar de una manera infinitamente virtuosa y santa, y por eso no tiene *virtud* alguna *en cuanto hábito* para obrar bien.

[3] De aquí se sigue que la misericordia es la máxima virtud del rey o jefe del Estado, que, *en cuanto tal*, no tiene a ningún ciudadano sobre sí, sino que todos son súbditos suyos, aunque él sea a la vez súbdito de Dios.

1.º La misericordia no es incompatible con la justicia, sino que es, más bien, su perfección y coronamiento.

Escuchemos el bellísimo razonamiento de Santo Tomás hablando de la justicia y misericordia de Dios:

«Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que hace algo que está por encima de la justicia, como el que diese de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento tampoco obraría contra justicia, sino que se portaría con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el Apóstol llama «donación» al perdón: «Donaos (perdonaos) los unos a los otros como Cristo donó (perdonó)» (Eph. 4,32).

Por donde se ve que la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud. Por eso dice el apóstol Santiago: «La misericordia aventaja al juicio» (Iac. 2,13)[4].

2.º Suma perfección de Dios como Amor misericordioso.

Escuchemos a un teólogo contemporáneo[5]:

«Advierte profundamente Cayetano que la misericordia, absolutamente considerada, excluye toda deficiencia o miseria; y, pues toda potencialidad es miseria, excluye toda potencialidad y, por tanto, es de suyo acto puro, suma naturaleza: Dios. Por eso es propísima de Dios y manifiesta su omnipotencia, fundada en su purísima actualidad.

Santo Tomás enseña que la misericordia divina es la primera raíz de toda la acción bienhechora de Dios en sus criaturas (I 21,4). Igualmente podría decirse que esa primera raíz es el amor, pues por amor difunde Dios su bondad a todos los seres. Lo exacto es decir que es el amor y la misericordia, o el *amor misericordioso*: amor, porque difunde el bien por pura bondad, y misericordioso, porque con esa amorosa difusión remedia la miseria de sus criaturas, por lo menos la miseria esencial a todas, de su total carencia propia de ser y de bien. Tenemos, pues, que Dios, como *amor misericordioso*, es la causa primera de toda la obra de Dios.

Fácil es comprender que este amor misericordioso se manifestará tanto mayor cuanto mayor sea el bien que difunde y el mal que remedia. Por eso, la encarnación redentora, con todas sus realizaciones y consecuencias, es la obra suprema del amor misericordioso.

Cayetano observa también con agudeza que la misericordia de Dios tiene la perfección del amor, pues la supone; y de suyo la acrece, pues lo extiende en la universal difusión del bien para universal remedio de todas las miserias. El título de *Amor misericordioso* es, pues, el más honroso para Dios y el más beneficioso para sus pobres criaturas».

---

[4] I21,3 ad 2.

[5] P. MARCELIANO LLAMERA, O. P., *Introducción a la II-II 30*, en la *Suma Teológica* bilingüe vol.7 (BAC, 1959) p.909.

ARTICULO 2

La beneficencia

328. Como su mismo nombre sugiere, la beneficencia *consiste en hacer algún bien a los demás como signo externo de la benevolencia interior*. Propiamente es un acto de la virtud de la caridad; pero se relaciona a veces con la *justicia* (cuando es obligatoria o *debida* al prójimo), con la *liberalidad* (cuando se la ofrecemos a título completamente gratuito) y con la *misericordia* (cuando ésta nos mueve a socorrer al prójimo).

Remitimos al lector a las nociones fundamentales sobre la beneficencia en general que expusimos en la primera parte de nuestra obra (cf. n.128). Aquí vamos a examinar las principales manifestaciones de la beneficencia, como acto exterior de la caridad. Coinciden con las llamadas *obras de misericordia*, que más propiamente deberían denominarse *obras de beneficencia*, porque, aunque el impulso interior para realizar esas obras procede de la misericordia [1] —que es, como hemos visto, uno de los actos *interiores* de la caridad—, la ejecución externa de ese impulso lo realiza la beneficencia, que es uno de sus actos *exteriores* [2]. Así lo hace Santo Tomás, estudiando las llamadas *obras de misericordia* al hablar de la *limosna*—que es una parte de la beneficencia—y no al hablar de la misericordia [3].

Santo Tomás justifica con gran penetración y sutileza la división de las llamadas *obras de misericordia* en siete corporales y siete espirituales. He aquí sus propias palabras [4]:

«La indicada división de las limosnas se hace congruentemente, conforme a las diversas deficiencias de los prójimos. De las cuales unas provienen de parte del alma, a las que se ordenan las limosnas espirituales, y otras de parte del cuerpo, que tratan de remediar las corporales.

I. Las deficiencias del cuerpo se dan en vida o después de ella:

A) Si son durante la vida:

O son faltas de cosas que afectan a todos los hombres,

O son especiales de algunos, debido a algún accidente que sobreviene;

1.º *Las deficiencias generales* pueden ser *interiores* o *exteriores*.

a) Las interiores son dobles: unas, que se remedian con el alimento sólido, como es el hambre; y así se pone: *Dar de comer al hambriento*. Otras, que se remedian con la bebida, como la sed; y así se añade: *Dar de beber al sediento*.

b) Las exteriores son también dobles: unas se refieren al vestido, y por eso se pone: *Vestir al desnudo*. Otras, a la habitación, y por ello se dice: *Dar posada al peregrino*.

2.º *Las deficiencias especiales:*

---

[1] Cf. II-II 32,1.
[2] Cf. II-II 31 pról.
[3] Cf. II-II 32,2; cf. 31 pról.
[4] Cf. II-II 32,2. La división en párrafos numerados la hemos introducido nosotros para mayor claridad. *(Nota del autor.)*

a) O tienen causa intrínseca, como la enfermedad, y por esto se pone: *Visitar a los enfermos,*

b) O tienen causa extrínseca, y por eso se dice: *Redimir al cautivo.*

B) DESPUÉS DE LA VIDA sólo cabe, en el orden corporal, *enterrar a los muertos.*

II. Asimismo, las deficiencias espirituales se socorren con obras espirituales de dos modos:

A) PIDIENDO AUXILIO A DIOS: *Rogar a Dios por vivos y muertos.*

B) PROPORCIONANDO EL SOCORRO HUMANO. Y esto de tres maneras:

1.ª Contra las deficiencias del entendimiento *especulativo,* cuyo remedio es la doctrina: *Enseñar al que no sabe;* y contra las del entendimiento *práctico,* diciéndole cómo tiene que proceder: *Dar buen consejo al que lo necesita.*

2.ª Contra las deficiencias pasionales apetitivas, entre las que se cuenta la tristeza, que tanto deprime: *Consolar al triste.*

3.ª Contra las deficiencias que provienen de acciones desordenadas, y esto de tres modos:

a) Por parte del pecador, en cuanto provienen de su desordenada voluntad, que es menester enderezar: *Corregir al que yerra.*

b) Por parte de aquel contra quien se peca. Si es contra nosotros, se remedia perdonando la ofensa: *Perdonar las injurias.* Si se peca contra Dios o contra el prójimo, no está en nuestro albedrío perdonar, como dice San Jerónimo.

c) Por parte de las consecuencias de las mismas acciones desordenadas, con las que se molesta a quienes conviven, aun sin intentarlo, se tiene el remedio «soportando» esas molestias, sobre todo las que provienen de aquellos que faltan por flaqueza: *Sufrir con paciencia las flaquezas de nuestros prójimos,* según aquello de San Pablo: «Los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles, sin complacernos a nosotros mismos» (Rom. 15,1). Y no sólo hay que soportar a los débiles en las molestias que nos ocasionan por sus acciones desordenadas, sino también en cualquier otro género de molestias, como dice el Apóstol a los Gálatas: «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal. 6,2)».

Para que aparezca con mayor claridad el fundamento filosófico de la admirable clasificación del Doctor Angélico, la ofrecemos a continuación en forma de cuadro esquemático:

- OBRAS DE MISERICORDIA contra
  - Defectos corporales..
    - En vida..
      - Generales .
        - Internos.. Hambre.... 1.ª Dar de comer...; Sed..... 2.ª Dar de beber...
        - Externos.. Vestido..... 3.ª Vestir al...; Habitación.. 4.ª Dar posada...
      - Especiales.. Internos.. Enfermedad. 5.ª Visitar...; Externos.. Cautiverio... 6.ª Redimir ..
    - En muerte..... 7.ª Enterrar...
  - Defectos espirituales.
    - Con socorro humano...
      - Defecto entendimiento. Especulativo. 1.ª Enseñar al...; Práctico ..... 2.ª Dar buen consejo...
      - Defecto voluntad (tristeza)..... 3.ª Consolar al...
      - Defecto de obra..... Pecador ..... 4.ª Corregir al...; Ofendido.... 5.ª Perdonar las...; Molestados.. 6.ª Sufrir con paciencia...
    - Con auxilio divino..... ..... 7.ª Orar a Dios por...

Después de esta magnífica visión de conjunto que nos acaba de dar el Doctor Angélico, vamos a estudiar cada una de esas obras de misericordia en particular, distribuyéndolas en los dos grandes grupos fundamentales: corporales y espirituales.

I. OBRAS CORPORALES DE MISERICORDIA

329. Las obras de misericordia, tanto corporales como espirituales, son o pueden ser muchísimas. Todo cuanto se haga en beneficio del prójimo a impulsos de la caridad y de la compasión, constituye una verdadera obra de misericordia o de beneficencia. Pero la tradición cristiana, desde tiempos antiquísimos—ciertamente desde antes de Santo Tomás—, ha venido señalando *catorce* obras de misericordia, siete de orden corporal y otras siete de orden espiritual. Todas ellas se recomiendan expresamente en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Las siete *corporales* son las siguientes:

1.ª Visitar a los enfermos.
2.ª Dar de comer al hambriento.
3.ª Dar de beber al sediento.
4.ª Vestir al desnudo.
5.ª Dar posada al peregrino.
6.ª Redimir al cautivo.
7.ª Enterrar a los muertos.

Vamos a examinarlas una por una con la mayor amplitud que nos permite el marco de nuestra obra.

1.ª Visitar a los enfermos

Vamos a exponer, en primer lugar, las líneas fundamentales de la *teología de la enfermedad* y, a continuación, el *modo de practicar* esta obra de misericordia con sentido auténticamente cristiano. Hablaremos, finalmente, de los deberes especiales que incumben al *sacerdote* y al *médico*.

a) Teología de la enfermedad

330. La clave del problema del dolor—una de cuyas manifestaciones más inexorables es la enfermedad que se ensaña sobre el cuerpo humano—nos la da únicamente la divina revelación. La filosofía ha intentado infinidad de veces la explicación de este gran problema que atormenta a la humanidad y ha tenido siempre que batirse en retirada ante su impotencia para proyectar sobre él el menor rayo de luz.

La revelación divina, en cambio, nos da una explicación cumplida y acabada del pavoroso misterio.

Dios no hizo el dolor. Su primitivo plan sobre la humanidad lo excluía positivamente. Nuestros primeros padres, Adán y Eva, dis-

frutaban en el paraíso de ciertos *dones preternaturales*, entre los que se encontraba la *impasibilidad*, que les hacía absolutamente invulnerables al dolor en cualquiera de sus infinitas manifestaciones. La enfermedad era imposible en aquel dichoso estado, que debían transmitir a todos sus hijos por vía de generación natural.

Pero vino la catástrofe del pecado original. El hombre se reveló contra Dios, quebrantando voluntariamente el precepto que le había impuesto en prueba de vasallaje. Y, en castigo de esta rebeldía, Dios entregó al hombre a toda clase de sufrimientos físicos y morales (Gen. 3,16-19). Le substrajo los *dones preternaturales*—integridad, impasibilidad e inmortalidad—, y, por una consecuencia natural, el cuerpo humano—de suyo corruptible, por ser material—quedó *ipso facto* sometido al dolor, la enfermedad y la muerte. San Pablo escribe en la mejor de sus epístolas: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado* (Rom. 5,12). Y Santo Tomás advierte expresamente que todo lo que el pecado original comunica al alma se presenta como culpa, y todo lo que comunica al cuerpo se presenta como pena [1].

No olvidemos, sin embargo, que las más inexorables manifestaciones de la justicia divina van siempre acompañadas y suavizadas por su inefable misericordia: *Se han dado el abrazo la justicia y la paz* (Ps. 84,11). La enfermedad es, ante todo, un *castigo*, pero también una *medicina*, un gran *instrumento de salvación* y una *fuente de gracias*.

a) La enfermedad es un castigo. Lo acabamos de ver, como consecuencia del pecado original, que, aunque fué cometido *personalmente* por nuestros primeros padres, en ellos estábamos todos incluídos—como las ramas del árbol lo están en su semilla—y, de algún modo, todos pecamos en ellos (cf. Rom. 5,12).

b) Una medicina, que cura nuestras pasadas dolencias espirituales y nos preserva de las futuras. Escuchemos, a este propósito, a un autor contemporáneo [2]:

«Santo Tomás enseña que un castigo debe ser considerado a veces como una medicina, que no sólo sana y expía una falta pasada, sino que preserva de pecados futuros o mueve a hacer el bien. A veces es conveniente remediar las cosas de más valor aun con algún detrimento de las que no valen tanto. Así, puede suceder que quien no ha cometido culpa alguna sea atribulado en lo temporal para que medre lo espiritual, que es superior. Muchas de las aflicciones de la vida presente, dice Santo Tomás, son así permitidas por Dios únicamente para humillarnos y probarnos.

La santa Iglesia profesa la misma doctrina cuando condena a Bayo en el siglo XVI, por afirmar, entre otras cosas, que las tribulaciones de los justos son castigos por sus propios pecados y que Job y los mártires sufrieron por causa de sus pecados. Quesnel, asimismo, fué condenado en el siglo XVIII por pretender que Dios no aflige nunca a los inocentes, y que las pruebas son siempre, bien para expiación del pecado, bien para purificación del

[1] Cf. I-II 85,1-6.
[2] Jean-Pierre Schaller, *Sacerdote, médico y enfermo* (Madrid 1956) p.40.

pecador. Recordemos, no obstante, una observación del Doctor Angélico: en los bienes espirituales nadie es castigado sino por su propia culpa, ni en este mundo ni en el otro, porque allí las penas no son medicina, sino consecuencia de la condenación espiritual» [3].

c) UN INSTRUMENTO DE SALVACIÓN. ¡Cuántos han encontrado a Dios postrados en su lecho de dolor que jamás le hubieran buscado disfrutando de salud exuberante! Dios sabe muy bien lo que hace, y con frecuencia sacrifica bienes de orden inferior—la salud corporal—para llenar de bienes superiores a los que ni siquiera pensaban en ellos.

«Los mismos paganos—escribe Schaller [4]—habían comprendido ya el provecho de la enfermedad. Plinio el Joven (62-113) escribía a su amigo Máximo: «Cuando estamos enfermos es cuando somos mejores». El autor desarrolla ese tema. Allí pone muy bien las lecciones de la enfermedad. Sus ideas, en general, al menos, dan prueba de perspicaz conocimiento del hombre. El enfermo—dice—ya no es esclavo de la ambición, de la concupiscencia, de las pasiones, del afán de honores. No se inclina a los celos, al desprecio, a la curiosidad. «Entonces nos acordamos de que hay dioses, de que somos hombres». El enfermo ya no desea sino una existencia dulce, retirada, inocente, feliz; ya no piensa más que en baños y fuentes. Termina la carta diciendo que todas las enseñanzas de los filósofos, sus dichos y sus tratados, se pueden resumir en pocas palabras: «Sigamos siendo tales, cuando estamos sanos, como declaramos querer ser cuando la enfermedad nos hace hablar». Este sabio discurso es de un pagano. ¿Cuánto más hondo sentido y valor no tendrá para un cristiano? Pensamos en la penetrante observación del P. Lavaud, O. P.: «Dios no hace siempre vivir *mentem sanam in corpore sano*, porque la exuberancia de las fuerzas físicas favorece una petulancia del alma que no siempre carece de peligro para la vida espiritual» [5].

d) UNA FUENTE DE GRACIAS. La enfermedad, cristianamente sobrellevada, se convierte para el paciente y los que le rodean en una fuente inexhausta de gracias y bendiciones. He aquí las principales, tal como las expone Schaller [6]:

«A la luz de la fe, la enfermedad puede ser fuente de gracias y bendiciones. Pensemos en los *esfuerzos y sacrificios que sugiere* tanto en el enfermo como en los que le cuidan. Un alma fiel en un cuerpo destrozado puede ofrecer a Dios sacrificios muy agradables. Ciertamente, repetimos, eso no se logra sin dificultades ni duros combates. El enfermo necesita a veces una paciencia heroica, soportando el dolor en su carne y la angustia en su alma. Pensemos en los hermosos sueños destruídos, en los proyectos brillantes aniquilados, en esos corazones quebrantados, porque la enfermedad modifica el curso de la vida como un agente intruso.

También es fuente de gracias la enfermedad para todos los buenos samaritanos que se afanan por el mundo. Médicos, Hermanas de la Caridad, enfermeras y todo el personal hospitalario, he ahí una multitud de corazones generosos que, si viven intensamente su cristianismo en medio de sus ur-

[3] II-II 108,4
[4] *O.c.*, p.37.
[5] P. P. LAVAUD, O. P., *Die Krankheit in theologischer Schau*: «Anima», III (1948) fasc.1 p.5
[6] *O.c.*, p.34s.

gentes tareas, se atraerán muchos dones del cielo. Lo que se hace al último de los hermanos, un vaso de agua que se da a un sediento, Cristo lo toma por hecho a sí, como lo dice en el Evangelio (Mt. 25,40).

El paciente que yace en el lecho del dolor, la enfermera que se desvive por atenderle, no sólo consiguen gracias para sí mismos, sino también *para toda la Iglesia*. Los autores espirituales se complacen en recalcar cuántos méritos, aplicables al prójimo, se derivan de los sufrimientos valientemente aceptados y liberalmente ofrecidos por Dios. Nada más exacto teológicamente, pues el dogma del Cuerpo místico de Cristo respalda inatacablemente esas consideraciones de los autores espirituales. ¿No escribe San Pablo a los colosenses que acaba en su propia carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia? (Col. 1,24). ¿Quién mejor que el enfermo termina con sus sufrimientos meritorios la obra de la redención? El Salvador, ciertamente, no sólo bastó para su misión, sino que se excedió sobreabundantemente, conforme dice el Apóstol: «Donde abundó el pecado, la gracia sobreabundó» (Rom. 5,20). Santo Tomás nos enseña en la *Suma Teológica* que la satisfacción ofrecida por Cristo en su sagrada pasión fué más que suficiente para el pecado del género humano (3 q.49 a.4). Pero esto no quita nada a lo que San Pablo escribió a los colosenses. San Agustín da una buena explicación diciendo que, si la pasión se había cumplido en cuanto a la Cabeza, faltaba cumplirse en cuanto a los miembros, es decir, en nosotros, que somos miembros del Cuerpo de Cristo.

Esta profunda verdad es extremadamente consoladora para los enfermos, como lo ha mostrado perfectamente el canónigo Leclercq, que dice: «El enfermo está asociado de una manera eminente a la obra redentora de Cristo, y por ahí precisamente puede escapar a la preocupación de sí mismo. Sólo el espíritu de fe puede dar al enfermo la inteligencia de esta grandeza de su estado. Puede sentirse confortado con ello; y, al mismo tiempo, el pensamiento de que cuanto sufre sirve de algo, de que no es una mera ruina, de que, por el contrario, está haciendo un servicio eminente a la Iglesia, le saca de sí mismo y fija su atención en otras cosas».

Notemos también otro efecto saludable de la enfermedad en aquellos que se dejaron arrastrar demasiado por la corriente febril de las ocupaciones diarias. «Ante la enfermedad—escribe el canónigo Leclercq—, uno se siente irresistiblemente inducido a preguntarse qué valen las ambiciones humanas, por las cuales hacen los hombres tantos esfuerzos». Dice el mismo autor en otra parte: «El estado de enfermedad nos obliga a encararnos con la paradoja del cristianismo, esa inversión de valores que es una de las afirmaciones más repetidas, y más apasionadamente, por Cristo: que la dicha de este mundo es desdicha según Dios; que el éxito según el mundo es fracaso según Dios. En la vida ordinaria, esta verdad fundamental queda velada por las exigencias de la existencia material, pero la enfermedad la pone al descubierto».

La profesión, los placeres, los intereses y, en nuestra época, los negocios, contribuyen a hacer al hombre, si no hostil, al menos indiferente a las cosas religiosas. Si en medio de este torbellino sobreviene la enfermedad y obliga al paciente a larga inactividad o, al menos, a una inmovilización temporal, entonces el sujeto puede reflexionar de nuevo, plantearse el problema del sentido de la vida, meditar sobre el fin a que debe tender. Sus penas serán igualmente un medio de santificación; por ellas redimirá un pasado tal vez turbio o culpable. Santo Tomás declara que, para aquel que la lleva con humildad y paciencia, la enfermedad corporal puede a veces ser útil, porque le será contada como pena satisfactoria».

Y unas páginas más abajo añade todavía el mismo autor[7].

«De estas varias consideraciones es fácil deducir toda la grandeza cristiana de la enfermedad. Cierto es que será siempre una consecuencia de la culpa original; pero no es menos cierto que es también una fuente fecunda de merecimientos y bendiciones. Cristo, a costa de su sangre, nos reconcilió con el Padre, pero no nos restituyó el don de la integridad. Santo Tomás, investigando los efectos de la pasión de Cristo[8], dice que aun después de haber recibido el espíritu de adopción, que nos hace herederos de la gloria eterna, tenemos todavía un cuerpo pasible y mortal. Sólo después de haber participado de los sufrimientos de Cristo, conformándonos con El en su muerte, seremos conducidos a la gloria inmortal, según enseña el Apóstol (Phil. 3,10). Esta misma doctrina la resume el mismo San Pablo escribiendo a los romanos: «Si somos hijos de Dios, somos sus herederos, herederos de Dios y coherederos con Cristo, pero a condición de que suframos con El para ser glorificados con El (Rom. 8,17).

De modo que la enfermedad puede ser un instrumento para ganar la vida eterna. Este es uno de los aspectos de la eminente dignidad del cristianismo. Roma, Atenas, Esparta, amaban la belleza y despreciaban al enfermo, al pobre, al esclavo. Cristo, en cambio, sanaba esos seres disminuídos, los paralíticos, los leprosos, los ciegos. El Salvador nos dice que tomemos la cruz, pero El va delante con el ejemplo. El enfermo a quien nada falta para imitar al Maestro, no debe pensar egoístamente que podría ocupar otro su lugar. Todos tenemos nuestra misión que cumplir, y una misión intransferible. Si Dios dispone o permite que le sirvamos en la enfermedad, es porque hemos recibido gracias especiales en orden a ello. Una enferma notó graciosamente que «el tema que toca la flauta resulta otro cuando lo toca el violín». El P. Sertillanges hace esta profunda observación: «Nuestra vida individual, tal cual es, es indispensable al mundo: nada la puede substituir. Lo que nosotros podemos aportar a la masa, ningún otro lo puede aportar, porque no lo tiene».

b) Modo de visitar a los enfermos

331. No olvidemos que se trata de practicar una verdadera *obra de misericordia* con auténtico espíritu cristiano, lo cual supone, ante todo, la intención sobrenatural de agradar a Dios sirviéndole en la persona de los miembros dolientes de Cristo.

He aquí las principales virtudes cristianas que ha de ejercitar el que visita o cuida a los enfermos para que su acción caritativa sea verdaderamente provechosa para el enfermo y altamente meritoria para el que la hace.

1.ª FE. Ante todo ha de ejercitar la *fe*, viendo en el enfermo al mismo Cristo, que sufre en uno de los miembros de su Cuerpo místico. Unicamente así podrá decirnos en verdad el día de la cuenta definitiva: «Venid, benditos de mi Padre..., porque estuve enfermo y me visitasteis» (Mt. 25,34-40). Cuando nos mueve a visitar a los enfermos *cualquier otra razón que no sea ésta*, desvirtuamos por completo el sentido de esta gran obra de misericordia y la destituímos casi enteramente de su inmenso valor ante Dios; Cristo

[7] Op. cit. p. 42-43.
[8] Cf. III 49,3 ad 3.

no puede recompensar *como hecha a sí mismo* una obra en la que para nada se pensó en El.

La fe es el punto de vista fundamental en que es preciso colocarse al ejercitar ésta o cualquier otra obra de misericordia. Esto no quiere decir que no puedan intentarse *también* otras finalidades humanas con la visita: curar al enfermo, aliviarle, consolarle, distraerle, confortar a la familia, etc.; pero todo ello ha de estar subordinado a la finalidad última y suprema de atender al enfermo *como miembro doliente de Cristo*, como si se tratara del propio Salvador en persona.

¡Cuánta moneda falsa desde el punto de vista sobrenatural y cuánta caridad *aparente* en la visita y cuidado de los enfermos por no haber tenido en cuenta este detalle tan primario y fundamental! Nunca se insistirá demasiado en la necesidad de *rectificar la intención* al ejercer cualquier obra de misericordia corporal o espiritual. Sin ello nos exponemos a movernos en un plano puramente *humano* y *natural*, que, sin ser pecaminoso, carece en absoluto de valor en el orden y plano sobrenatural. No basta para el mérito sobrenatural estar en gracia y poseer la caridad *habitual;* es preciso que la caridad influya al menos *virtualmente* en lo que estamos haciendo, como hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.48 ss.).

2.ª CARIDAD. Se comprende sin esfuerzo, ya que precisamente es ella quien nos mueve e impulsa al ejercicio de las obras de misericordia. Pero no se olvide que la caridad se funda, como ya vimos, en la participación de la eterna bienaventuranza; por consiguiente, a ella debe encaminarse, en última instancia, la visita y cuidado de los enfermos. Está muy bien que nos preocupemos de su salud corporal y que empleemos para conseguirla todos los medios legítimos a nuestro alcance; pero, ante todo, hemos de procurar su salud espiritual, animándole a sobrellevar santamente su enfermedad, viendo en ella la expresión de la voluntad misericordiosa de Dios y—si el caso lo requiere—preparándole para la digna recepción de los santos sacramentos.

Es increíble—a este respecto—la ceguera de tantas familias que se llaman cristianas y que, a la hora de manifestar el máximo amor y prestar el máximo servicio a los seres queridos salvándoles el alma, se apodera de ellos con tal vehemencia el temor de «asustarles», que no vacilan en dejarles morir sin recibir los santos sacramentos, que acaso les eran absolutamente necesarios para su eterna salvación. Crimen monstruoso que no quedará sin gran castigo de Dios, en este mundo o en el otro, sin que pueda servir de excusa el cariño mal entendido que se sentía por aquel familiar, a quien no se vaciló en sepultar para siempre en el infierno antes de darle un pequeño susto que le hubiera abierto las puertas del cielo para toda la eternidad.

3.ª PACIENCIA Y ABNEGACIÓN. Los enfermos suelen ser muy egoístas y exigentes y, muchas veces, apenas se dan cuenta de las grandes molestias que ocasionan a los que les rodean. Es preciso

armarse de paciencia y de una abnegación a toda prueba para atenderles con la sonrisa en los labios y sin darles a entender lo mucho que nos hacen sufrir. El cargo de enfermera o Hermana de la Caridad desempeñado con suavidad y dulzura, sin impacientarse jamás por las mil impertinencias y caprichos de los enfermos, supone un dominio completo de sí mismo y una abnegación heroica, que Dios sabrá premiar con esplendidez y largueza a la hora de las recompensas eternas.

4.ª PRUDENCIA Y DELICADEZA. Se requieren en grado superlativo en el trato con los enfermos. En el orden material, hay que procurar, de un lado, cumplir exactamente las prescripciones facultativas—algunas de las cuales resultan incómodas y molestas para el enfermo, que, por lo mismo, quiere rehuirlas—, sin que, por otro lado, se agite o turbe el ánimo del paciente. En el orden espiritual y religioso hay que evitar con todo cuidado darle noticias que puedan disgustarle o afligirle—excepto, naturalmente, cuando se le debe hablar de los últimos sacramentos—o que despierten en su alma sentimientos de rencor, envidia, impaciencia y otras cosas semejantes. Hay que crearle un clima de paz, serenidad, optimismo, confianza en Dios y plena aceptación, gozosa y alegre, de su divina voluntad, que nunca permite el mal sino para sacar mayores bienes.

c) Deberes especiales del sacerdote y del médico

332. Todos estamos obligados a ejercitar nuestra caridad para con los pobres enfermos; pero, por la índole de su misión, lo están particularmente el sacerdote y el médico.

a) EL SACERDOTE. El Código canónico prescribe lo siguiente:

«Con diligente esmero y ardiente caridad debe el párroco asistir a los enfermos de la parroquia, sobre todo cuando están próximos a la muerte, confortándoles solícitamente con los sacramentos y encomendando sus almas a Dios.

El párroco y demás sacerdotes que asistan a los enfermos están facultados para concederles la bendición apostólica con indulgencia plenaria en el artículo de la muerte, según la fórmula contenida en los libros litúrgicos aprobados; bendición que procurarán no omitir nunca» (cn.468).

Ya se comprende que el sacerdote ha de estar siempre preparado para visitar a los enfermos, sobre todo a los que se encuentran en grave estado, ya que todas sus actividades sacerdotales deben orientarse a la salvación de las almas y todas quedarían frustradas si perdiera la última ocasión de encaminarlas a la vida eterna. Asusta pensar en la terrible responsabilidad que contraería ante Dios un sacerdote, sobre todo si es párroco o regenta una parroquia, si por su negligencia o falta de celo se perdiera alguna de las almas que, como pastor oficial de las mismas, tiene obligación de salvar. Ciertamente que en su programa pastoral de actividades apostólicas debe colocar en primerísimo lugar el cuidado y asistencia a los

enfermos. En una guerra no tiene demasiada importancia perder alguna de las batallas intermedias; pero el que pierda la última, perdió la guerra entera. La última batalla que debe el sacerdote ganar a Satanás es la de la muerte cristiana de sus feligreses. Ello ha de constituir una verdadera obsesión para el pastor de almas, hasta conseguir que, fuera de los casos absolutamente imprevisibles de muerte repentina, no muera en su parroquia un solo feligrés sin haber recibido con pleno conocimiento los santos sacramentos y demás auxilios espirituales de la santa madre Iglesia.

b) El médico ha de ejercitar también en grado especialísimo la caridad para con los enfermos. He aquí las principales manifestaciones de esa caridad, que señalan otras tantas obligaciones gravísimas:

1.º Hará cuanto esté de su parte para devolverle la salud, aunque sea a costa de sacrificios y estudios extraordinarios.

2.º Visitará y atenderá gratuitamente a los enfermos pobres, tomándose por su salud el mismo interés y solicitud que si se tratara de personas de gran categoría social. Tratándose de familias de posición modesta, reducirá hasta el mínimo sus honorarios justos.

3.º No atentará jamás contra la salud del alma para lograr la del cuerpo. El alma vale infinitamente más que el cuerpo, y la vida eterna infinitamente más que la temporal. Y así:

a) En los partos difíciles tratará de salvar la vida de la madre y la del hijo, sin atentar jamás directamente contra ninguno de los dos. La craniotomía es un crimen horrendo ante Dios.

b) No puede provocar jamás el aborto de un feto no maduro, ni siquiera para salvar la vida o el honor de una mujer.

c) Debe bautizar cualquier feto abortivo en la forma que prescribe la Iglesia, aunque sea de pocos días y no tenga todavía forma humana (cf. cn.747).

d) No dará jamás consejos inmorales con pretexto de la salud corporal.

e) Avisará con tiempo a la familia y al sacerdote para la administración de los últimos sacramentos a los enfermos graves. Esta última obligación es de las más graves y fundamentales.

2.ª Dar de comer al hambriento

333. Es una de las obras corporales de misericordia más urgentes e indispensables. Las de orden espiritual, con ser más importantes, admiten alguna dilación, y hasta es conveniente diferir alguna de ellas hasta el momento más oportuno para asegurar su plena eficacia (v.gr., la corrección fraterna); pero el hambre no admite espera. Hay que remediarla urgentemente si no queremos llegar demasiado tarde.

En el mundo actual se padece mucha hambre. Es un hecho indiscutible, tan cierto como vergonzoso. El mundo de hoy, que ha sabido llegar a la luna y que se ha asombrado a sí mismo con su

increíble progreso técnico, no ha sabido resolver el problema del hambre mundial, incomparablemente más importante que la conquista del espacio. Es inútil tratar de organizar en el mundo una paz estable y duradera mientras no se resuelva definitivamente este terrible y angustioso problema, que lanza continuamente en brazos de la desesperación a una masa impresionante de seres humanos en las cinco partes del globo terrestre.

Vamos a dividir el estudio de este gran problema en dos partes. En la primera expondremos el hecho del hambre mundial; en la segunda indicaremos el remedio oportuno a la luz de la doctrina católica.

a) El problema del hambre mundial

334. Un ilustre sociólogo de nuestros días, el jesuíta P. Martín Brugarola, ha estudiado con cariño y competencia este problema en un artículo interesantísimo, cuyas principales ideas resumimos a continuación [1].

1. Las necesidades primarias del hombre. La necesidad más vital del hombre es la alimentación. Se impone perentoriamente al organismo humano, que necesita de un combustible que le procure la energía necesaria para su funcionamiento vital. Este combustible es el alimento. La alimentación ha de ser, por consiguiente, suficiente y completa, es decir, ha de procurar al organismo toda la energía que necesita y todas las substancias indispensables para su equilibrio material.

2. La ciencia de la alimentación. Ha progresado en estos últimos años de una manera extraordinaria. Hoy se conocen perfectamente todos los elementos integrantes de una alimentación suficiente y completa. La ciencia determina con toda precisión y exactitud la cantidad de grasas, proteínas, hidratos de carbono, vitaminas, calorías, etc., etc., que requiere el organismo humano para su perfecta alimentación a través de sus diferentes etapas de desarrollo.

Las consecuencias de estos descubrimientos son de gran alcance. La palabra *hambre*, en su sentido vulgar, ya es insuficiente para designar los estados deficientes alimenticios; evoca sólo una insuficiencia en la cantidad de alimentos que conduce a la subalimentación y a la muerte por hambre. Pero hoy se sabe que el organismo humano queda amenazado no sólo cuando el alimento es insuficiente, sino también cuando está mal compuesto. En este caso se produce toda una serie de estados de mala nutrición. Cuando esta mala nutrición es grave, puede ser rápidamente mortal. Se traduce por enfermedades que hace ya mucho tiempo eran conocidas, pero cuya causa se ignoraba. Los efectos de una mala alimentación son mucho más profundos y extensos de lo que se imaginaba. Afectan a la duración y a la calidad de la vida, a la capacidad de trabajo, al estado fisiológico de las poblaciones.

---

[1] Cf. Martín Brugarola, S. I., *Pueblos hartos y pueblos hambrientos*: «Fomento Social», vol. 11 n.44 (octubre-diciembre 1956) p.402-414.

Los especialistas calculan que son cerca de cuarenta los principios esenciales indispensables para el perfecto equilibrio del organismo. Antes se creía que con cualesquiera alimentos el organismo sabía rehacer sintéticamente todas las moléculas de que está compuesto. Pero se ha averiguado que los seres vivos son unos químicos incompletos. Se ha descubierto que hay una serie de moléculas que no saben rehacer y que, por tanto, tienen que encontrarlas hechas en la alimentación. Ahora bien, estas moléculas son indispensables a la vida. Algunas decenas de miligramos de menos de una de ellas en la alimentación cotidiana puede provocar una grave enfermedad y la muerte.

3. El régimen alimenticio ideal. Las *proteínas* forman la principal materia de la alimentación humana. Donde más abundan es en la carne animal, en la leche y en los huevos; no tanto en los vegetales. Los efectos principales de las proteínas aparecen en el crecimiento humano. Su necesidad varía en las diferentes fases de la vida. Hasta hace poco se estimaba esta necesidad en un gramo diario por kilo de peso del cuerpo en un adulto normal. De la carencia o insuficiencia de proteínas se derivan muchas enfermedades.

Las *grasas* son también necesarias, y de su carencia o insuficiencia se derivan para el organismo debilidades, raquitismos y flaquezas.

Las *vitaminas* son también indispensables. Su falta o insuficiencia trae consigo graves enfermedades, tales como el escorbuto, el beriberi, la podagra y avitaminosis.

Son indispensables, asimismo, pequeñas cantidades de *metales* y *metaloides*, así como diversas sales minerales. Entre estos elementos ocupan lugar destacado el calcio, fósforo, sodio, hierro, potasio, manganeso, yodo, etc. La carencia de estos minerales trae consigo graves trastornos al organismo humano.

El *azúcar*, *almidón* y los *hidratos de carbono*, en general, son también elementos esenciales de la alimentación humana.

El valor nutritivo de los alimentos se traduce, entre otros elementos, por el número de *calorías* que producen en el organismo humano. La F. A. O., como resumen de una encuesta mundial, ha fijado la siguiente escala sobre las necesidades alimenticias en calorías:

Hombre	De 1 a 3 años	1.200 calorías
	De 4 a 6 años	1.600 »
	De 7 a 9 años	2.000 »
	De 10 a 12 años	2.500 »
	De 13 a 15 años	3.200 »
	De 16 a 20 años	3.800 »
	Adulto de 70 kilos de peso (según las actividades físicas que despliegue)	2.500 a 4.500
Mujer	De 13 a 15 años	2.800 calorías
	De 16 a 20 años	3.400 »
	Adulta de 56 kilos de peso (según sus actividades).	2.100 a 3.000

4. EL HAMBRE EN EL MUNDO. La humanidad no ha sido capaz hasta ahora de dar este régimen alimenticio ideal a todos sus hijos. La misma encuesta de la F. A. O. a que acabamos de aludir dió por resultado que, antes de la segunda guerra mundial, más de la mitad de la población del mundo no recibía el número de calorías que se considera el mínimo vital. Más de la mitad de la población no recibía más de 2.250 calorías por día; solamente un tercio recibía más de 2.750 calorías; y el resto, o sea, una décima parte, se situaba entre estas dos cifras. Hoy todavía se encuentran naciones en las que el mínimo vital es un puñado de mal arroz por día. Se puede afirmar hoy, *científicamente*, que unos 1.500 millones de seres humanos no disponen de los recursos necesarios para librarse de las acometidas de la más terrible de las calamidades sociales. Se ha calculado que, en nuestros tiempos, mueren cada año de hambre, de una manera o de otra, de 30 a 40 millones de seres humanos.

La palabra *hambre* se empleaba antes para designar la falta de alimento que produce la sensación de apetito o ganas de comer. El número de muertos por hambre se limitaba entonces a los individuos que morían de completa inanición. Pero, en el lenguaje científico moderno, por *hambre* se entiende la falta de uno cualquiera de los 40 elementos nutritivos indispensables para la salud del organismo humano. La ausencia de uno solo de ellos puede ser causa de una muerte prematura. La falta de una alimentación completa ha sido siempre una causa muy importante de mortalidad; aun en las últimas décadas esta hambre ha matado a más hombres y mujeres que las grandes guerras a que hemos asistido. Pero el número de sus víctimas es pequeño si se le compara con el número de aquellos cuyo régimen alimenticio insuficiente los hace fácilmente vulnerables a las enfermedades de la nutrición. En este sentido puede decirse que *dos terceras partes de la población mundial tienen hambre*. Una comisión norteamericana eleva esta proporción al 85 por 100 de la humanidad.

El hambre total, hasta morir de manifiesta inanición, es un fenómeno limitado, en general, a ciertas regiones de extrema miseria y a contingencias excepcionales. Pero el fenómeno mucho más frecuente y de consecuencias numéricas mucho más graves es el hambre oculta de los que reciben una alimentación insuficiente, aunque coman y cenen cada día. La falta de principios nutritivos indispensables va minando poco a poco su organismo y les lanza, a través de un sinfín de enfermedades que obedecen a esta causa, a una muerte lenta por hambre.

5. EL CONTRASTE INTERNACIONAL EN EL CONSUMO DE ALIMENTOS. Se ha calculado que el 30 por 100 de la humanidad consume el 80 por 100 de sus bienes, con lo que sólo queda un 20 por 100 para el resto, o sea, para el 70 por 100 de la humanidad. Si a esto añadimos que, por lo regular, el nivel de vida económico de los pueblos está en proporción directa con la abundancia de los bienes de que disponen sus habitantes, podremos formarnos alguna idea

de la monstruosa desigualdad a que se ha llegado en la distribución de esos bienes *que el Creador confió a la humanidad para subvenir equitativamente a las necesidades de todos los hombres.* Con razón decía Pío XII que «es todo un mundo el que hay que rehacer desde sus cimientos».

6. CONSECUENCIAS CULTURALES Y MORALES DEL HAMBRE. Hemos visto ya los efectos terribles que el hambre produce en la salud física de los pueblos. Es fácil adivinar las consecuencias desastrosas que producirá en el orden intelectual y moral.

La inmensa mayoría de los hombres llevan una vida precaria y vegetativa, que excluye casi por completo toda actividad intelectual. Quince millones de seres humanos mueren cada año sin haber conocido en este mundo otros problemas que los referentes a su mera subsistencia material. Unos mil millones de hombres no saben leer ni escribir. El número de analfabetos está en relación con las curvas del hambre.

La falta de sentido social y el egoísmo son los caracteres generales del hambre. El que no encuentra satisfechas sus necesidades más perentorias, mal puede preocuparse de las necesidades de los demás. Se ha demostrado que ninguna calamidad como la del hambre es capaz de desintegrar tan profundamente y en un sentido tan nocivo la personalidad humana. El hambre crónica o la insuficiencia alimenticia tiende a provocar la depresión y la apatía, fenómeno que explica la pérdida de toda ambición y la falta de iniciativa de los que sufren tales privaciones. No hay que buscar otro origen al conformismo chino, al fatalismo de las castas inferiores de la India, a la alarmante imprevisión de algunos pueblos latinoamericanos. La tristeza es otra señal emocional de los pueblos que padecen un hambre crónica, tristeza que ni la acción estimulante del alcohol llega a extinguir.

El hambre, finalmente, bajo sus diversas formas, arrastra consigo un gran cortejo de miserias y degradaciones morales: el robo, la usura, la prostitución, el alcohol, los estupefacientes, los crímenes, los niños abandonados, los jóvenes vagabundos, y aun a veces la servidumbre, la esclavitud y el trabajo forzado.

b) La solución cristiana

335. La solución del tremendo problema del hambre mundial, cuyas características fundamentales acabamos de describir, no puede confiarse únicamente a la caridad cristiana. Cierto que sin ella no se llegará jamás a la raíz del mal y todas cuantas soluciones se intenten resultarán insuficientes y parciales; pero no es menos cierto que la caridad no puede suplir por sí sola el tremendo desequilibrio que produce en el mundo la injusta distribución de las riquezas. El problema no tiene solución hasta que se establezcan en el mundo entero, con las diferentes modalidades que resulten de las distintas formas de gobierno que afecten a los diversos pueblos, las líneas fundamentales de la doctrina social de la Iglesia, que descansa y se

apoya sobre la *justicia estricta*, completada por la más entrañable *caridad*.

1.º En primer lugar hay que establecer en el mundo la *justicia social*, tal como la entiende y propugna la Iglesia católica.

No podemos detenernos aquí a exponer ampliamente la doctrina de la Iglesia sobre la justicia social, pero recogemos a continuación, en brevísima síntesis, las líneas fundamentales de la misma [2].

a) En las condiciones ordinarias, se debe *por justicia conmutativa* a todo trabajador el *salario individual* suficiente para que pueda vivir dignamente su vida humana.

El razonamiento para demostrarlo no puede ser más claro y evidente. La finalidad natural del trabajo, intentada directamente por el Autor de la naturaleza, es asegurar al hombre su derecho a la vida (Gen. 3,19), que es, a la vez, un deber irrenunciable. Luego todo lo que quede por debajo de ese derecho y ese deber es *injusto*, atenta directamente al derecho natural y obliga por justicia conmutativa a la restitución.

b) A cualquier obrero casado que trabaja en condiciones normales se le debe *por justicia social* el *salario familiar absoluto*.

El salario familiar *absoluto* es el suficiente para subvenir a las *necesidades ordinarias* de una familia obrera normal (cuatro o cinco personas actualmente en España). Las *necesidades ordinarias* de una familia fueron precisadas por Pío XII en la siguiente forma:

«Un salario que asegure la existencia de la familia y sea tal que haga posible a los padres el cumplimiento de su deber natural de criar una prole sanamente alimentada y vestida; una habitación digna de personas humanas; la posibilidad de procurar a los hijos una suficiente instrucción y una educación conveniente; la de mirar y adoptar providencias para los tiempos de estrechez, enfermedad y vejez» (Pío XII, 13-VI-43).

c) Pide la *justicia social* que cuanto antes se introduzcan en la estructura de la moderna sociedad tales reformas, que a cualquier obrero casado se le asegure el *salario familiar relativo*, o sea, el necesario para el sustento de toda su familia, por numerosa que sea.

«Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la *justicia social* que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero adulto se le asegure ese salario» (Pío XI, *Quadragesimo anno* n.32).

d) Teniendo en cuenta las condiciones sociales de la vida moderna, es muy de desear que el contrato de trabajo se suavice en lo posible con el contrato de sociedad.

«De esta suerte, los obreros y empleados participan en cierta manera, ya en el dominio, ya en la gestión de la empresa, ya en las ganancias obtenidas» (Pío XI, *Quadragesimo anno* n.29).

---

[2] El lector que desee más amplia información sobre este asunto interesantísimo puede consultar nuestra *Teología moral para seglares* t. I (BAC, 1957) n.700-708, con la bibliografía que le acompaña.

e) Es de desear, finalmente, que, por prudentes y paulatinas reformas en la estructura actual de las empresas, sean admitidos los obreros a la *cogestión social y económica de las mismas.*

«En rigor, no existe en el obrero un verdadero derecho a la cogestión; pero ello no obsta para que los empresarios puedan darles alguna participación en ella, como *tampoco impide al Estado hacer que el trabajo deje oír su voz en la administración de una empresa,* sobre todo en empresas y casos en que el poder absorbente del capital anónimo, abandonado a sí mismo, daña manifiestamente el bien común» (Pío XII, *Carta a la Semana Social de Turín:* «L'Osservatore Romano», 22 y 23 de septiembre de 1952)[3].

2.º Con la implantación de la justicia social en la forma que acabamos de indicar, desaparecería casi por completo el terrible problema del hambre mundial, que es uno de los conflictos más graves que atormenta a la humanidad contemporánea. Pero siempre quedaría un margen amplísimo a la *caridad cristiana,* sobre todo *para suavizar las asperezas* de la justicia estricta, *para dar con amor* a los trabajadores lo que les corresponde por derecho natural y *para suplir con fraternal generosidad* las lagunas y deficiencias que quedarían siempre, de todas formas, al margen de la justicia estricta.

Escuchemos al P. Van Tricht en una de sus magníficas conferencias[4]:

«La caridad, señores, no es solamente la limosna arrojada al menesteroso en sus horas de apuro; es todo don libre hecho por el rico, que posee, al pobre, que no tiene nada... Tal era, en mejores tiempos, la fundación de esas grandes obras de misericordia, de esos hospitales, esas casas del pobre, esos asilos para los ancianos, esas casas de refugio, esos orfanatos, todas esas creaciones del amor que suplen las lagunas de la justicia. Reyes, reinas, nobles, potentados, ricos, unían a ellos su nombre y descansaban más tranquilamente en paz al terminar su vida, sabiendo que allá orarían los pobres por su alma. El obrero veía el porvenir sin temor, porque sabía que, si le hiriese la enfermedad, habría manos delicadas que le recogieran y cuidaran; que, si le imposibilitase la vejez, tendría un techo donde acogerse, y que, si muriese prematuramente, sus pequeñuelos no quedarían abandonados, que hallarían un padre y una madre que velaran por ellos y les enseñaran a vivir.

Esas obras grandiosas, magníficas, tenían un nombre: ¡eran el patrimonio de los pobres, la fortuna del pobre y su riqueza!... ¡Oh, cómo pesaban en la balanza social! ¡Cómo aseguraban el equilibrio de las riquezas y de las fortunas! ¡Porque aumentaban las de los infelices y desheredados!

Se ha creído que se reemplazaría todo eso con la beneficencia oficial. No quiero hablar mal de ella; bastante se ha dicho de ella, sin que yo añada nada más. Siempre le faltaría una cosa: ¡el amor!... ¡Ella calcula, no ama! No veo más que una clase de gentes que la bendigan: el ejército de empleados que de ella viven... Los ricos, escarmentados por sus manipulaciones, la miran con prevención y envían a otra parte sus donativos; los pobres la soportan cuando no pueden menos, y se desentienden de ella tan pronto

[3] De hecho el Gobierno de Alemania occidental, presidido por el católico doctor Adenauer, implantó obligatoriamente la cogestión obrera desde el 1 de enero de 1952 en las grandes empresas del Rhur con más de mil obreros, cuyos Consejos de Administración están formados por cinco patronos y cinco obreros, presididos por una persona ajena a la industria.

[4] P. Victor van Tricht, S. I., *De la condición de los obreros en la sociedad cristiana* (Bilbao 1945) p.42.

como pueden. Saben muy bien que los empleados oficiales no tienen corazón.

¡Ah! Voy a contaros un hecho. Este mismo verano, en un bosque solitario, oí de repente detrás de mí el sordo rodar de un carretón sobre la tierra muelle del camino; al pronto no hice caso; pero, oyendo luego que me llamaban, miré atrás. Era una pobre aldeana que me pedía limosna...; mostrábame su carretón, y en él, acostada entre retazos de mantas sobre una almohada, una niñita de dos años apenas. La pequeña, en una ausencia de su madre, había hecho que cayera sobre sí una olla de agua hirviendo, y su pobre cuerpecito, retorcido por las quemaduras, se había replegado sobre sí mismo, crispado por el horrible dolor que lo devoraba... De esto hacía entonces quince días; la madre, loca al oír los gritos de su hija, la había cogido en sus brazos y, desgreñada, había corrido dos leguas largas por el bosque para llevársela a las Hermanas, que hicieron a la niña la primera cura. Después siguió la madre llevando al mismo sitio a su niña en brazos y a cuestas por espacio de ocho días, y la pequeña iba mejor. Y ahora había discurrido aquel medio de llevarla; pues, por dulce que fuese aquella querida carga, al cabo de aquel largo camino sentíase la madre rendida por su peso.

—Pero ¿por qué vais tan lejos, pobre mujer?... Mucho más cerca está el hospital de la ciudad...

—No, señor—me dijo—; las Hermanas quieren mucho a los niños. Todo está ahí, en esa palabra...

Y ahí es adonde hay que volver: ¡a amar!»

El amor, en efecto, es la única solución completa y adecuada al problema del hambre mundial. Cuando acertemos a ver en nuestro prójimo hambriento a un hermano que sufre, a un miembro doliente de Cristo, el socorro generoso y espléndido brotará espontáneamente como una dulce exigencia de la caridad cristiana. Sólo el amor puede acercar definitivamente los corazones y calentar un poco este mundo de hoy que se muere de frío y de egoísmo. Volveremos sobre esto al tratar de la limosna que se debe a los pobres.

3.ª Dar de beber al sediento

336. En realidad, esta nueva obra de misericordia no es más que un complemento o aspecto parcial de la anterior. La bebida es el complemento natural del alimento corporal.

La Sagrada Escritura alude repetidas veces a esta obra de misericordia. He aquí algunos de los textos más expresivos:

«Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber. Pues así echas ascuas sobre su cabeza. Yavé te lo pagará» (Prov. 25,21-22; cf. Rom. 12,20).

«A los que tengan sed, llevadles agua; habitantes de la tierra de Tema, dad pan a los fugitivos» (Is. 21,14).

«Venid, benditos de mi Padre..., porque tuve sed y me disteis de beber» (Mt. 25,35).

«Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida» (Apoc. 21,6).

«Y el que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt. 10,42).

«Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa» (Mc. 9,41).

El tormento de la sed es de los más horrendos que se pueden experimentar, pero su remedio es más fácil que el del hambre y está prácticamente al alcance de todos. Es de lamentar, sin embargo, que muchos pueblos de la tierra no tengan el agua suficiente que necesitarían para apagar su sed y la de sus animales domésticos. El problema de los pueblos sin agua es uno de los que más urgentemente deberían abordar los gobernantes y rectores de los pueblos, aunque tuvieran que abandonar o relegar a segundo término otras muchas obras urbanas, sobre todo las que tienen por finalidad el mero ornato o embellecimiento de la población.

4.ª Vestir al desnudo

337. Otra obra exquisita de misericordia que, por desgracia, no ha perdido nada de actualidad en el mundo de hoy, que tanto alardea de civilización y de progreso:

«Más de mil millones de seres humanos no tienen con qué vestirse decentemente: o están desnudos o cubiertos de harapos que no merecen el nombre de vestidos. Esto se puede decir de 400 millones de indios, de 400 millones de chinos, de 300 millones de árabes, de 50 millones de negros» [1].

Aparte de estas grandes masas de seres humanos semidesnudos en los países ajenos al cristianismo, ¡cuántos miles y miles de hermanos en Cristo carecen de la ropa y abrigo suficiente en nuestros propios países cristianos! ¡Cuánta pobre gente puede verse todavía por esos mundos de Dios cubierta apenas con unos miserables andrajos, del todo insuficientes para resguardarse de las inclemencias del tiempo, del frío, de la lluvia y de la nieve!

Y no afecta este estado tan lamentable de cosas únicamente a los mendigos y harapientos que se dedican profesionalmente a pedir limosna de puerta en puerta y a vivir a expensas de la caridad o compasión ajenas. ¡Cuántas tragedias de esta índole en pobres vergonzantes, que quizá vivan al lado nuestro, separados por un débil tabique de nuestro *confort* y comodidades excesivas! ¡Cuántas familias venidas a menos que ven angustiadas cómo va desapareciendo poco a poco su ajuar doméstico en ropas y muebles convertidos en papeletas del Monte o en garantía de préstamos usurarios!

Acudir a remediar estas necesidades es una gran obra de caridad y de misericordia. No olvidemos que en la sentencia condenatoria de Cristo figurará esta cláusula inexorable: *Porque estuve desnudo y no me vestisteis* (Mt. 25,43); siendo, por el contrario, garantía de eterna salvación aquella otra: *Estaba desnudo y me vestisteis* (Mt. 25,36).

No se compagina con el espíritu de Cristo el lujo insaciable, los caprichos de la moda, el continuo cambio de trajes, zapatos, joyas, etc., que caracteriza a tantas mujeres que se creen muy católicas y hasta presiden un montón de cofradías y asociaciones piado-

[1] P. MARTÍN BRUGAROLA, l.c., p.412.

sas. Con la mitad de lo que ellas derrochan podrían vestirse decentemente varias familias pobres. No hay derecho a esta desigualdad tan irritante entre los que se glorían de ser discípulos de Aquel que empezó su ministerio público con las severas amonestaciones del sermón de la Montaña.

Uno de los medios más oportunos de practicar esta gran obra de misericordia, *vestir al desnudo*, es la de contribuir, con la máxima generosidad que permitan nuestras posibilidades económicas, al sostenimiento de los «Roperos parroquiales» y demás asociaciones de caridad, entre las que destacan las magníficas «Conferencias de San Vicente de Paúl». Pero se equivocaría el que creyera que basta enviar la limosna más o menos espléndida para cumplir este deber con espíritu auténticamente cristiano. La caridad no es completa si no se hace *personalmente*, es decir, visitando por sí mismo a los pobres en sus buhardillas con el fin de llevarles, además de la ropa o limosna material, el calor de unas palabras de consuelo y de entrañable hermandad en Cristo. Así lo hacían la vizcondesa de Jorbalán—Santa María Micaela del Santísimo Sacramento—, Federico Ozanam, fundador de las Conferencias de San Vicente, y todos los auténticos discípulos de Jesucristo. Solamente en un caso sería conveniente y más caritativo enviar la limosna o el socorro sin presentarse personalmente: cuando se trata de pobres vergonzantes o familias distinguidas venidas a menos, para quienes nuestra presencia personal podría representar una humillación...

Muchas familias cristianas tienen la piadosa costumbre, que debería fomentarse intensamente, de vestir a un niño pobre el día de Navidad en memoria del Niño de Belén, a toda una familia pobre el día de la Sagrada Familia (domínica infraoctava de Epifanía), y de regalar el equipo completo de primera comunión a uno o varios niños de familias indigentes. Estas familias han comprendido el alcance de las palabras de Cristo: *Estuve desnudo y me vestisteis*, que habrán de traducirse para ellas en el ciento por uno en esta vida y después la vida eterna.

Es emocionante el episodio de la vida de Santa Catalina de Siena cuando entregó un montón de ropas a un pordiosero exigente y descontentadizo, que resultó ser el mismo Cristo disfrazado de mendigo. En nuestros días conocemos el caso de un insigne prelado de la Iglesia que repartía a los pobres su propia ropa interior, hasta el punto de no poderse cambiar algunas semanas por no tener con qué. Lo mismo se lee de San Pío X cuando era párroco, obispo y cardenal patriarca de Venecia. El Santo Cura de Ars regaló su propio pantalón a un pobre que se encontró en la calle temblando de frío. Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente.

5.ª Dar posada al peregrino

338. Antiguamente esta obra de misericordia era una de las más hermosas y frecuentes. La escasez o ausencia absoluta de medios de comunicación, por una parte, y por otra la abundancia de

caminantes y peregrinos que se dirigían, en medio de grandes privaciones, a visitar los Santos Lugares o santuarios celebérrimos, ofrecía con mucha frecuencia a las personas caritativas la oportunidad de practicar la hospitalidad cristiana recibiendo al peregrino en su propio hogar y proporcionándole comida, habitación y descanso.

Las Ordenes monásticas antiguas consideraban la hospitalidad cristiana como algo sagrado e inviolable. En particular la Regla de San Benito dedica todo un capítulo a prescribir minuciosamente cómo han de recibirse los huéspedes. Copiamos a continuación sus principales advertencias, saturadas del más genuino y auténtico espíritu cristiano [1]:

«A todos los huéspedes que llegan al monasterio recíbaseles como al mismo Cristo, pues El ha de decir: *Huésped fuí y me recibisteis* (Mt. 25,35). Y tribútese a todos el honor debido, *en especial a nuestros hermanos en la fe* (Gal. 6,10) y a los peregrinos.

Por tanto, en seguida que sea anunciado algún huésped, le saldrán al encuentro el superior y los monjes con la más obsequiosa caridad; y ante todo oren juntos y dense mutuamente la paz. Este ósculo de paz no se ofrezca sino después de la oración, a causa de las ilusiones diabólicas.

Y muéstrese en esta salutación a todos los que llegan o marchan la mayor humildad: con la cabeza inclinada o postrado todo el cuerpo en tierra, adórese en ellos a Cristo, que es a quien se recibe.

Acogidos, pues, los huéspedes, lléveselos a orar, y luego se sentará con ellos el superior o quien éste mandare. Léase en presencia del huésped la ley divina para que se edifique, y después de ello se le obsequiará con el mayor agasajo.

El superior, en atención al huésped, quebrantará el ayuno, a no ser que sea uno de los principales días en que no pueda violarse; los monjes, empero, continúen con los ayunos acostumbrados.

Dé el abad aguamanos a los huéspedes, y tanto él como toda la comunidad lave los pies a todos ellos. Concluído el lavatorio, digan este verso: *Hemos recibido, Señor, tu misericordia en medio de tu templo* (Ps. 47,10).

Sobre todo póngase el mayor esmero en el recibimiento de pobres y peregrinos, porque en ellos se recibe a Cristo más particularmente; que a los potentados el mismo temor que inspiran induce de suyo a honrarlos».

Nótese la insistencia con que San Benito repite una y otra vez que es al mismo Cristo a quien debe atenderse en la persona de los huéspedes y peregrinos, sobre todo si son pobres, de quienes nada puede esperarse en retorno. Nada de altruísmo o de simple cortesía o benevolencia puramente natural; todo ha sido elevado, con un gran espíritu de fe, al plano divino o sobrenatural.

El mundo de hoy ha evolucionado considerablemente en este orden de cosas. Entendido en su materialidad y tal como suena, apenas tiene hoy aplicación lo de «dar posada al peregrino». Ya no hay peregrinos, o ya no verifican sus viajes a pie y con las incomodidades características de la Edad Media. Hoy en todas las ciudades se encuentran hoteles de diversas categorías y hasta en las más pequeñas aldeas no falta una modesta posada donde puedan alber-

[1] Cf. *Santa Regla* c.53. Puede verse en *San Benito: su vida y su regla* (BAC, Madrid 1954) p.585-589.

garse los viajeros. Pero se ha presentado, en cambio, un terrible problema íntimamente relacionado con la obra de misericordia que estamos comentando: el problema de la vivienda, mil veces más agudo que el que planteaban los peregrinos y caminantes medievales.

Vamos a examinar, con la máxima amplitud que nos permite el marco de nuestra obra, este gran problema de la vivienda, uno de los más angustiosos que tiene planteados el mundo de hoy. Para mayor claridad dividiremos nuestro estudio en pequeños párrafos titulados:

a) El problema de la vivienda

339. Como es sabido, el problema de la vivienda no afecta únicamente a un país determinado, sino a toda la humanidad: es un problema mundial. Más adelante señalaremos las principales causas que lo han provocado.

Las estadísticas son aterradoras. En el país vecino, Francia, la crisis de la vivienda es la más grave de todas las que tiene planteadas (incluida la política). Todavía en 1951 los parisienses tenían a su disposición menos locales de vivienda que en 1914. De 1945 a 1948 se construyeron en Francia poco más de 60.000 viviendas. Si se tiene en cuenta que el crecimiento normal de la población exige por lo menos 75.000 *al año*, podrá apreciarse la tragedia y «la vergüenza de la vivienda», como la llaman los franceses. En 1957, el número de viviendas construídas ha sido de 280.000. Pero, durante todos estos últimos años, Alemania occidental ha construído a un ritmo anual de 500.000 viviendas [2]. En la propia Bélgica, el obispo de Tournai, por razón de la insuficiencia de viviendas, ha podido decir: «Me siento avergonzado de mi país» [3].

En España, según los datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística en el tomo primero, dedicado al Censo de Edificios y Viviendas de 1950, resulta que, frente a los 6.639.530 familias españolas, sólo se dispone de 5.958.660 viviendas permanentemente ocupadas, lo cual quiere decir que 680.870 familias se alojan en términos de subarriendo, prestación familiar o de cualquier otro modo inadecuado, cuando no en las miserables *chabolas* que se amontonan en los suburbios de nuestras grandes ciudades [4].

La distribución y tamaño de las viviendas es muy desigual según las diferentes clases sociales y posibilidades económicas de los usuarios. Y así se encuentran alojadas en viviendas *de diez y más habitaciones*: 3.670 familias de una sola persona, 9.300 de dos, 11.750 de tres, y 13.550 de cuatro. Mientras que, por el contrario, viven prác-

---

2 Cf. AGUSTÍN ROMERO, *Un problema mundial: la vivienda*: «Nuestro tiempo», n.50 (agosto 1958) p.213.

3 Cf. MARTÍN BRUGAROLA, *Pueblos hartos y pueblos hambrientos*: «Fomento Social», n.44 (octubre-diciembre 1956) p.412.

4 Cf. LUIS BENLLOCH, *El censo de la vivienda en España*: «Semanas Sociales de España», XIV Semana (Burgos 1954), publicado por el Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales (Madrid 1954) p.45-46.

ticamente en viviendas *de una sola habitación:* 108.610 familias de cuatro personas, 64.080 de cinco, 36.590 de seis, 19.940 de siete y 10.680 de ocho [5].

b) Consecuencias de este estado de cosas

340. Se comprenden sin esfuerzo las consecuencias desastrosas que esta situación ha de producir forzosamente en el orden físico, intelectual y moral de los pueblos. Escuchemos a un gran especialista en la materia [6]:

«Imaginémonos por un momento uno de esos tugurios en que, tendidas o hacinadas en el suelo, viven cuatro, seis o más, a veces bastantes más personas, de todo sexo, edad y condición: niños, jóvenes y viejos, sanos o enfermos, solteros o casados, a veces hasta dos o tres matrimonios juntos, de día, cuando les obliga el mal tiempo, y sobre todo de noche; con luz o sin ella, para hacer todas sus necesidades vitales, incluso *dar a luz,* incluso agonizar y morir, o permanecer casi en contacto directo con un agonizante o un cadáver toda una noche... ¿Puede haber cuadro más espeluznante?... Pues esos cuadros y esas escenas se dan con bastante más frecuencia de lo que se cree en casi todas las grandes ciudades y en muchas otras que no lo son tanto.

De las *consecuencias sanitarias* de todo esto no hay para qué hablar. Un tuberculoso hace ciento. Y si se diera el caso de que no hubiera ninguno, a buen seguro que los habrá muy pronto. Y lo que se dice del tuberculoso se puede decir también de cualquier otro enfermo contagioso.

En el orden social y moral, la *unidad de la familia,* en estas circunstancias, se resquebraja en seguida. El hombre no para allí más que para comer y dormir. El resto del tiempo libre lo pasará en el bar o en otros sitios peores, en los cuales comenzará por írsele todo el dinero, con otras riquezas más estimables aún de cuerpo y alma. Y la mujer y los hijos, que se mueran de hambre... y de rabia, enfermedad inevitable, de la que también el marido adolece. En un ambiente así, ¿se puede hablar de patria? ¿De Dios, que es Padre de todos? ¿Se podrá hablar de fraternidad humana, de justicia, de orden social?...

Pero ¿y dónde queda la moral en esas circunstancias?... Con palabras inspiradas le pedimos a Dios que «no nos dé *pobreza ni riqueza,* sino lo necesario para pasar la vida» (Prov. 30,8). Y enseña Santo Tomás que ni la riqueza ni la pobreza son convenientes para el ejercicio de la virtud, aunque por motivos contrapuestos. Y en la *cuenta final* de los ricos no dejará ciertamente de figurar el haberse o no haberse preocupado de cómo viven los pobres. Porque en esas condiciones en que viven, ¿se podrá hablar de la propiedad y del robo, de la justicia y de la caridad, de honestidad y pudor ni de nada bueno y virtuoso?...»

La moralidad en estas circunstancias es, en efecto, poco menos que imposible. Se dan casos monstruosos de incestos entre padres e hijos y hermanos entre sí, amén de los adulterios casi inevitables cuando conviven varios matrimonios en una sola y misma habitación. Conocimos un caso en el que *ocho personas* de una misma fa-

[5] Cf. LUIS BENLLOCH, l.c., p. 49.

[6] Cf. RVDMO. P. ALBINO G. MENÉNDEZ-REIGADA, obispo de Córdoba, en el discurso de clausura de la XIV Semana Social de España (Burgos 1954). Puede verse en el volumen citado, p. 387-420. El texto que citamos se halla en las págs. 388-390.

milia compartían por la noche el único colchón de que disponían, colocado en forma transversal. Este estado de cosas crea en esas pobres almas un complejo tal de inferioridad y desesperación, que les inhabilita casi por completo para la vida racional y humana, cuánto más para la práctica de la virtud.

«La penuria de bienes económicos indispensables para poder presentarse a la vida social sin temor a que la luz del sol o las luminosidades fluorescentes de la ciudad descubran los andrajos o los rostros macilentos, va barriendo hacia las afueras a multitud de hermanos nuestros. Y a medida que crece el aislamiento y la soledad en los tugurios, en las covachas, en las ruinas ganadas para su habitación, aumenta la desesperanza, la envidia, el rencor. Y el tedio de la vida y la miseria moral... En un clima de abandono, de hambre, de suciedad continua, no pueden brotar ideas buenas ni intenciones rectas. En la helada cueva de la chabola de escombros, cuando el viento azota las oxidadas latas de la techumbre o las mugrientas paredes rezuman agua hasta hacer imposible buscar en la tierra el descanso, el corazón no se enciende en amores humanos ni inquietudes supraterrenas. La vida del alma es imperceptible cuando la del cuerpo clama angustiosa hora tras hora por lo más necesario» [7].

c) Causas de la crisis

341. Son múltiples las causas que han determinado este lamentable estado de cosas en el mundo entero. He aquí las principales [8]:

a) Las guerras. No sólo por lo que destruyen, sino principalmente por lo que a causa de ellas se deja de edificar. Hay que reconstruir, ante todo, los puentes, fábricas, pantanos y otras cosas urgentes destruídas por la guerra; y, por lo mismo, se relega a un segundo plano el problema de la vivienda, que cada vez ofrece caracteres más agudos.

b) El aumento natural de población por crecimiento orgánico. La población mundial crece rápidamente y de continuo, debido sobre todo a que la higiene y las medicinas modernas han conseguido elevar notablemente el número de años de la vida media del hombre.

c) Concentración en grandes ciudades. La mayor parte de la gente no sabe resistir a la seducción de las grandes urbes. Se explica en buena parte por el *desarrollo industrial*, que se concentra en las grandes ciudades; por la mayor facilidad para *la educación de los hijos*, por el atractivo de los *espectáculos y diversiones*, por la mayor facilidad de *encontrar trabajo* (aunque sea de barrendero o limpiabotas) y por la abundancia de *instituciones benéficas* de ayuda al necesitado. El resultado es el éxodo continuo, cada vez más acentuado, del campo hacia la ciudad, que va aumentando en ella el pavoroso problema de la vivienda.

---

7 Cf. *Sabarbio*: «Ecclesia», n.545 (22-12-51) p.4 (684).

8 Cf. Rvdmo. P. Albino G. Menéndez-Reigada, l.c., p.392-398.

d) EL COSTE CADA VEZ MÁS ELEVADO DE LA CONSTRUCCIÓN. Por una serie de factores que sería fácil enumerar, la construcción de casas ha dejado de ser un negocio, habida cuenta sobre todo de la exagerada elevación del coste de la construcción de algunos años acá. El resultado es que cada vez se construye menos y el problema se complica más.

e) LOS IMPUESTOS Y LAS INTERVENCIONES FISCALES. La congelación de alquileres, impuesta por el Estado con la buena intención de beneficiar al inquilino, perjudica gravemente al dueño de la casa. Hay casas que rentan hoy lo mismo, o poco más, que hace treinta años, cuando la vida estaba veinte veces más barata. En estas condiciones, el capital no encuentra la debida compensación en la construcción de casas y se abstiene radicalmente de hacerlo.

d) La solución del problema

342. La magnitud del problema de la vivienda es tal, que sólo puede resolverse de manera eficaz con el esfuerzo y la colaboración de todos: del Estado, de las empresas privadas y de los simples particulares [9].

a) EL ESTADO tiene que intervenir en gran escala. Lo primero que debe hacer es proporcionar viviendas a sus propios funcionarios, empleados y obreros. Ya hoy, teóricamente al menos, se da vivienda a los maestros, y se comienza a darla a profesores de universidad, a los militares, magistrados, delegados de Hacienda, médicos de pueblos, Guardia Civil, etc., etc. Siguiendo ese camino, se aliviará no poco la crisis.

Ha de modificar también la legislación fiscal para interesar al capital privado en la construcción de viviendas, convirtiéndola en un negocio rentable. ¿Por qué ha de ser legítimo el negocio moderado de la agricultura, comercio de productos alimenticios, mercancías, etcétera, y no ha de serlo el de la construcción de viviendas, que son tan necesarias como aquéllos para el bien común?

Ha de procurar también la abundancia y abaratamiento de los materiales de construcción, vigilando para que ciertas empresas privilegiadas no se conviertan en verdaderos monopolios, de suerte que sólo por *estraperlo* y a precios elevadísimos pueda el particular o la pequeña empresa adquirir esos materiales absolutamente necesarios para la construcción: cemento, hierro, ladrillos, madera, plomo, etc.

Ha de intervenir también enérgicamente en la cuestión de la venta de solares para la construcción de viviendas. Es cierto que se debe respetar el aumento de valor que pueda tener un solar estratégicamente situado (no es lo mismo, en Madrid, construir una casa junto a la Puerta del Sol que en el Puente de Vallecas); pero la función social de la propiedad exige que dicha plusvalía no impida a los demás satisfacer convenientemente y a precio equitativo una nece-

[9] Cf. RVDMO. P. ALBINO, l.c., p.398-402.

sidad tan esencial como la de la vivienda. El Estado, por consiguiente, puede y debe legislar sobre solares, limitar o condicionar su precio y adquisición con miras al bien común, sin perjudicar, no obstante, los derechos de la legítima propiedad privada engendrados a favor de leyes legítimas o de circunstancias más o menos fortuitas.

Puede también el Estado ayudar a la construcción de viviendas con primas, créditos o concesiones pecuniarias, tanto a individuos como a entidades, con criterios justos y equitativos, de fácil aplicación y en la medida en que lo consientan sus recursos.

b) LAS EMPRESAS PRIVADAS de todo orden deben construir viviendas para sus propios obreros ante todo. Han de considerarse tales empresas como *verdaderas familias*, en las que los obreros han de ser mirados como hermanos menores y más necesitados, a los que es forzoso ayudar, hasta por conveniencia y decoro de la misma empresa. Así lo van haciendo numerosas grandes empresas, pero es menester que lo hagan todas, ya que a todas, o casi todas, les es perfectamente factible.

c) LOS SIMPLES PARTICULARES han de colaborar también según sus posibilidades. Han de persuadirse los que poseen medios de fortuna para ello que en ninguna cosa emplearán mejor su dinero—la parte de su dinero que a los pobres corresponde, como función social de su propiedad—que en empresas constructoras de carácter benéfico o con miras a lograr un módico interés, que es muy legítimo cuando se mantiene dentro de las normas de la equidad y justicia.

6.ª Redimir al cautivo

343. He aquí otra gran obra de misericordia, que, en su formulación tradicional, apenas tiene aplicación en el mundo de hoy. El régimen penal de nuestros días ha cambiado radicalmente con relación al de otras épocas de la historia. Hoy no se admite por ningún Estado la redención de un preso a cambio de dinero, a no ser en el caso de que su encarcelamiento obedezca a deudas insolventes, cuyo pago determinaría su inmediata libertad.

Pero el espíritu que informó esta gran obra de misericordia en los siglos en que tuvo inmediata aplicación [1], puede expansionarse hoy en varias formas, principalmente *visitando a los presos* para llevarles nuestra ayuda y nuestro consuelo y *redimiendo de la esclavitud moral y material* a tantas desgraciadas víctimas de la misma. Vamos a exponer un poco estos dos aspectos tan hermosos de la caridad cristiana.

---

[1] Recuérdese que incluso se fundaron algunas Ordenes religiosas—principalmente la de los trinitarios, fundada por San Juan de Mata y aprobada por Inocencio III en 1198, y la de los mercedarios, fundada por San Pedro Nolasco y San Raimundo de Peñafort y aprobada por Gregorio IX en 1235—con la finalidad de trabajar en la redención de los cristianos cautivos de los moros, empleando en ello sus armas, sus limosnas y hasta su propia libertad individual, quedándose en cautiverio por los que de otro modo no pudiesen redimir.

a) La visita a los presos

344. Una de las cláusulas que figurará expresamente en la sentencia del juicio final con relación a los bienaventurados será ésta: *Estuve preso y vinisteis a verme* (Mt. 25,36), con su correspondiente contrapartida dirigida a los réprobos: *Estuve en la cárcel y no me visitasteis* (Mt. 25,43).

San Pablo, fiel discípulo y gran apóstol de Jesucristo, escribe en su epístola a los Hebreos: «Acordaos de los presos, como si vosotros estuvierais presos con ellos, y de los que sufren malos tratos, como si estuvierais en su cuerpo» (Hebr. 13,3).

No todos los que están en la cárcel son verdaderos delincuentes, Muchos de ellos cometieron su delito en un momento de apasionamiento o de locura que estaba muy lejos de representar sus verdaderos sentimientos interiores y disposiciones habituales. Otros muchos han sido víctimas del ambiente que respiraron y de la educación que recibieron desde pequeños. Y, en todo caso, todos ellos son seres actualmente infelices y desgraciados, lo cual es un título sobrado para excitar nuestra compasión y misericordia, cualesquiera que sean sus antecedentes y la culpabilidad de su conducta.

¡Cuánto bien se puede hacer a los pobres presos visitándolos con frecuencia y prodigándoles palabras de consuelo y de esperanza! Aun a los condenados a prisión perpetua se les puede ensanchar el alma enseñándoles que la verdadera libertad es la del espíritu; que el que vive en gracia de Dios es libre aunque viva en una cárcel, y el que vive en pecado mortal es esclavo y prisionero aunque parezca gozar de libertad en plena calle; que la cárcel de este mundo no podrá prolongarse más allá de lo que dure nuestra vida, mientras que más allá del sepulcro existe una cárcel perpetua, de la que no se sale jamás. Importa muy poco pasar el destierro de esta vida miserable en una cárcel, si tenemos la dicha de alcanzar después la libertad eterna; y sería espantosa nuestra desventura si después de unos cuantos años de libertad aparente en este mundo fuéramos a parar «a las tinieblas exteriores», donde «habrá llanto y crujir de dientes» (Mt. 8,12) y «donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga jamás» (Mc. 9,44).

Aun sin llegar a estos extremos, las penas de la cautividad, sobrellevadas con espíritu cristiano y en gracia de Dios, les descontarán una buena parte y quizá toda la pena temporal que habrían de sufrir en el purgatorio en satisfacción de sus pecados, aparte de aumentarles el mérito sobrenatural y, por consiguiente, el futuro grado de gloria que habrán de gozar eternamente en el cielo. Estas consideraciones, expuestas con dulzura y suavidad cristianas, reportarán a los pobres presos un consuelo inmenso y les harán más llevadera y soportable la pesada cruz inherente a su desgraciada situación.

Es muy hermoso que los jefes de Estado ejerciten su prerrogativa de indulto a favor de los condenados a muerte en día de Viernes Santo en memoria del divino reo del Calvario. Como también

que concedan amnistías parciales y rebajamiento de penas a los presos con motivo de faustos acontecimientos católicos, v.gr., la elección de nuevo papa, un congreso eucarístico internacional celebrado en el propio territorio, y otros semejantes.

b) La redención de la esclavitud moral y material

345. Son muchísimas las formas de esclavitud moral y material que podría suprimir o aliviar la caridad cristiana. He aquí algunas de las más conocidas e importantes:

a) La de los pueblos que gimen bajo la opresión de sus invasores, sobre todo la de las naciones cristianas del otro lado del «telón de acero», esclavizadas por el comunismo. Todo cuanto se haga para apresurar la hora de su liberación de la odiosa esclavitud que las oprime, representa una espléndida obra de misericordia y de caridad cristiana.

b) La de tantos esclavos del trabajo, que ven recompensados sus esfuerzos y sudores diarios con un jornal de hambre que les empuja hacia una vejez prematura y les lanza con tanta frecuencia en brazos de la desesperación, del odio y de la anarquía política y moral. La llamada «redención del proletariado», que constituye el santo y seña de las doctrinas y regímenes marxistas, no se logrará jamás sino a base de la doctrina social de la Iglesia—justicia y caridad—llevada a la práctica por todos con toda sinceridad y con todas sus consecuencias.

c) La redención material y moral de tantas pobres jóvenes como son sometidas al indigno tráfico de la *trata de blancas*, que constituye una de las mayores lacras y vergüenzas de la humanidad contemporánea.

d) La redención económica y moral de tantas pobres víctimas de la avaricia ajena, que gimen bajo la opresión de un usurero sin corazón y sin conciencia o que han visto disminuir poco a poco su pobre ajuar doméstico transformado en papeletas del Monte de Piedad. Sacarles las papeletas del Monte o ayudarles a desprenderse de las garras de la usura, es una espléndida y emocionante obra de misericordia, que Dios sabrá recompensar con infinita largueza.

7.ª Enterrar a los muertos

346. El cadáver de un cristiano es una reliquia sagrada. Durante su vida fué templo del Espíritu Santo (1 Cor. 6,19), y un día, al imperativo de la palabra de Dios, resucitará glorioso de entre los muertos para ser eternamente feliz en las mansiones de la gloria (1 Thes. 4,13-18).

Sin embargo, el cadáver de un hombre inspira de suyo horror y es, por consiguiente, una obra de misericordia hacia el difunto retirarlo de la vista de los hombres y darle cristiana sepultura[1].

[1] Cf. II-II 32,2 ad 1

El cementerio—del griego κοιμητήριον = dormitorio, lugar de descanso—es el lugar donde reposan los cuerpos dormidos de los cristianos, en espera de la resurrección a una vida gloriosa e inmortal.

En el sagrado libro de Tobías se recomienda encarecidamente esta gran obra de misericordia. Escuchemos el relato que el mismo Tobías hace de su caridad para con los muertos:

«En los días de Emenasar hacía yo muchas limosnas a mis hermanos, dando pan a los hambrientos y vistiendo a los desnudos; y si veía muerto a alguno de mi linaje, arrojado junto a los muros de Nínive, le daba sepultura. Si el rey Senaquerib mataba a alguno, luego que volvió huído de Judea, yo en secreto lo enterraba. En su furor mató a muchos, cuyos cadáveres buscaba luego él, y no los hallaba» (Tob. 1,16-18).

He aquí ahora la recompensa que por su caridad obtuvo de parte de Dios, comunicada por el arcángel Rafael al mismo Tobías:

«Cuando orabais tú y tu nuera Sara, yo presentaba ante el Santo vuestras oraciones. Cuando enterrabas a los muertos, también yo te asistía. Cuando sin pereza te levantabas y dejabas de comer para ir a sepultarlos, no se me ocultaba esa buena obra, antes contigo estaba yo. Por eso me envió Dios a curarte a ti y a Sara, tu nuera Yo soy Rafael, uno de los siete santos ángeles que presentamos las oraciones de los justos y tienen entrada ante la majestad del Santo» (Tob. 12,12-15).

Para el ejercicio de esta obra de caridad no se requiere enterrar personalmente a los muertos. En todos los cementerios existe un sepulturero profesional encargado de hacerlo. Pero en torno al entierro de un hermano en Cristo se puede practicar la caridad de mil maneras, aparte de echar una palada de tierra sobre su féretro, ceremonia simbólica que se hace en muchos pueblos.

¡Para cuántas familias pobres, en efecto, la muerte de un ser querido representa una catástrofe económica, aparte de la desgarradura moral de su corazón! Ayudarles en ese trance tan doloroso, costeando en todo o en parte los gastos del entierro, del luto, de los funerales, etc., es una excelente obra de misericordia, que jamás olvidará la familia del difunto. Las muestras de afecto, de caridad y de compasión junto al cadáver caliente de un ser querido, llegan a lo más hondo del alma, y su recuerdo no se borrará jamás del corazón agradecido.

II. OBRAS ESPIRITUALES DE MISERICORDIA

347. Más importantes que las corporales—con serlo tanto éstas—son las obras espirituales de misericordia [1]. Al igual que ocurría con el grupo corporal, las obras espirituales de misericordia son muchísimas—todo cuanto se haga a impulsos de la caridad en beneficio espiritual del prójimo—, pero se vienen señalando tradi-

[1] Cf. II-II 32,3.

cionalmente las siete siguientes, todas ellas expresamente recomendadas en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura:

1.ª Enseñar al que no sabe
2.ª Dar buen consejo al que lo necesita.
3.ª Corregir al que yerra.
4.ª Perdonar las injurias.
5.ª Consolar al triste.
6.ª Sufrir con paciencia los defectos de nuestros prójimos.
7.ª Rogar a Dios por los vivos y difuntos.

Vamos a examinarlas una por una en la misma forma que las del grupo corporal.

1.ª Enseñar al que no sabe

348. He aquí una de las mayores obras de misericordia que podemos ejercitar en beneficio del prójimo. La inteligencia humana tiene sed de la verdad—sobre todo de la Verdad trascendente y eterna—, y son legión los que no la han encontrado todavía, o no la han vislumbrado sino a través de una espesa niebla saturada de errores.

Ya se comprende que la ignorancia principal que esta obra de misericordia ha de encargarse de disipar es la que se refiere a la religión y a los destinos eternos del hombre. La que se refiere a las ciencias y conocimientos humanos es también muy importante, pero no sufre punto de comparación con la que dice relación a Dios y a la eternidad que nos aguarda más allá del sepulcro. No hay peor ignorancia que la que a esto se refiera, aunque la sufra un gran sabio o premio Nobel en el orden de los conocimientos humanos. Como dice la conocida letrilla

La ciencia más encumbrada
es que el hombre en gracia acabe.
Que, al final de la jornada,
aquel que se salva, sabe;
y el que no, no sabe nada.

¡Cuánta pobre gente se encuentra en esta triste situación! Preocupados únicamente por las cosas de este mundo, absorbidos por mil ocupaciones terrenas, que les impiden reflexionar sobre el sentido profundo de su vida humana, jamás levantan sus miradas al cielo ni se plantean el tremendo problema de sus destinos eternos. Muchos de ellos son, a los ojos del mundo, grandes sabios, artistas afamados, literatos o filósofos de fama mundial, etc., etc.; pero ante los ojos de Dios son unos pobres ignorantes que no han aprendido ni siquiera los más elementales rudimentos de la ciencia de las ciencias. Ya San Pablo advierte expresamente que «la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor. 3,19).

Sin embargo, aunque en menor escala, es también una gran obra de misericordia enseñar al ignorante las cosas que necesite para su vida humana acá en la tierra.

«Enseñar al que no sabe es sacar a los hombres de las tinieblas a la luz, del error a la verdad, de la esclavitud a la libertad. No sólo dificultades en materia de religión debemos resolver a los ignorantes, sino cualquier otro problema del orden que sea, pues hay muchas cosas que el hombre tiene verdadero derecho de saber. No sería humano, por ejemplo, dejar a un enfermo en la falsa creencia de que no está tan grave como lo está en realidad; lo prudente y humano en este caso es ponerle en conocimiento de su estado con prudencia y caridad, estimulándole a preparar su alma para el gran viaje» [1].

Son muchas las modalidades de esta gran obra de misericordia, tanto en el plano natural como en el sobrenatural. He aquí algunas de las más importantes:

1.º En el orden natural

349. *a)* Enseñar a leer y escribir a los pobres analfabetos relacionados más o menos directamente con la propia familia: la muchacha de servicio, el obrero de la fábrica, el jardinero de nuestra finca de recreo, etc. Esta labor podría encomendarse a profesionales asalariados, pero es más cristiana, humana y ejemplar cuando la realizan los propios miembros de una familia distinguida.

b) Facilitar a niños pobres los medios indispensables para una educación intelectual proporcionada a su talento, quizá sobresaliente, pero que no pueden alcanzar por falta de recursos materiales. Gran obra de caridad y de verdadero patriotismo. El Estado viene haciendo mucho en este sentido, pero siempre quedará un amplio margen a la iniciativa privada.

c) Prestarse como profesor desinteresado en alguna escuela nocturna parroquial, para instrucción de trabajadores y obreros que durante el día se ven imposibilitados de adquirir una cultura humana que podría contribuir a mejorar su condición social y nivel medio de vida. Muchas veces es éste el único procedimiento o, al menos, uno de los más eficaces para atraer a esos pobres infelices al seno de la Iglesia y al amor de Cristo, del que vivían, quizá, completamente alejados a consecuencia de mil prevenciones y prejuicios que sembraron en sus almas las propagandas materialistas y ateas.

2.º En el orden sobrenatural

350. *a)* Actuar como catequista en los catecismos parroquiales, enseñando a los niños y aun a los adultos la doctrina salvadora del Evangelio y el verdadero camino del cielo. Es una de las más sublimes y meritorias obras de caridad para con el prójimo, que Dios recompensará, sin duda, con espléndida generosidad.

b) Publicar, propagar y repartir profusamente libros, folletos, revistas, periódicos y hojas de propaganda religiosa. Es inmensa la influencia de la prensa en el mundo de hoy, hasta el punto de que la gran mayoría de los hombres, carentes de cultura y de persona-

[1] URBAN PLOTZKE, O. P., *Mandamiento y vida* (Patmos, Madrid 1958) p.191.

lidad, piensan y sienten a través del periódico o la revista que leen diaria o semanalmente.

c) Esforzarse—cada uno en su propia esfera y en la medida de sus posibilidades—por elevar el nivel cultural y moral de los espectáculos, sobre todo del cine y del teatro, transformándolos de instrumentos de maldad y de perversión—como, por desgracia, ocurre con tanta frecuencia—en preciosos elementos de educación y de cultura al servicio de la religión, de la moralidad y del bien. El cine ha cambiado en sentido peyorativo la mentalidad del mundo de hoy, y sólo podrá reconquistarse el terreno perdido oponiendo al cine malo un cine bueno de superior calidad técnica y cinematográfica.

d) Utilizar en gran escala los modernos medios de comunicación a distancia, sobre todo la radio y la televisión, para la propaganda de la verdad y del bien. Los guiones radiofónicos, las conferencias religiosas de altura, los programas religiosos de televisión cuidadosamente preparados y artísticamente ejecutados pueden hacer un bien inmenso a millones de seres alejados de Dios, como se ha comprobado, por ejemplo, en las conferencias televisadas del ilustre obispo auxiliar de Nueva York, Mons. Fulton Sheen.

e) Colaborar con todos los medios a nuestro alcance a la magna obra de la propagación de la fe entre el mundo infiel. Es quizá la obra más importante y el problema más grave que tiene planteado actualmente la Iglesia. Son cerca de 2.000 millones los paganos del mundo entero que no han recibido todavía el mensaje de Jesucristo ni, por consiguiente, el bautismo. Si los hiciéramos desfilar delante de nosotros a razón de cien por minuto, duraría el desfile más de treinta y ocho años. Puestos en filas de diez en fondo, separados a la distancia de un metro y sin que nadie se moviera de su sitio, podríamos fabricarle a la tierra un cinturón humano que le diese exactamente *cinco veces* la vuelta entera por el Ecuador, que es su parte más ancha: 40.000 kilómetros. Esa inmensa cantidad de seres humanos padecen la mayor de las ignorancias: la de sus destinos eternos. Ignoran la finalidad de su vida sobre la tierra o tienen ideas completamente falsas sobre la misma. No saben quién es Dios, ni Jesucristo, ni la Virgen María. No han recibido el bautismo ni, por consiguiente, ningún otro sacramento. Muchos de ellos adoran al sol, a los árboles, a estatuas monstruosas de ídolos y fetiches. Permanecen, pues, en la más triste y terrible de las ignorancias.

El mejor modo de ayudar a las misiones consiste, sin duda alguna, en la prestación personal como misionero o misionera; pero para ello se requiere un llamamiento divino o vocación especial, que no todos han recibido. Los que no la tengan, pueden ser misioneros en casa por la *oración*, por el *sufrimiento* ofrecido por las misiones y por la *limosna* generosa y espléndida a través, principalmente, del *Domund* y de las Obras Pontificias organizadas por la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*.

2.ª Dar buen consejo al que lo necesita

351. Son legión las almas que deben la orientación definitiva de su vida por los caminos del bien a un buen consejo dado oportunamente por un amigo o persona de bien que los apartó de un descarrío irreparable.

Nadie absolutamente puede lisonjearse de no necesitar jamás ningún consejo. Los mismos santos lo necesitaron también. Hay situaciones personales que no pueden resolverse con acierto por el propio interesado—juez y parte en propia causa—, sino que necesitan la orientación y consejo de una persona prudente y experimentada.

«No siempre nos es posible dar inmediatamente un consejo a quien lo ha menester, sobre todo cuando se trata de tomar determinaciones de gran importancia y trascendencia; en tales casos es necesario tiempo para reflexionar.

Esta obra de misericordia es deber y tarea especial de los padres. No es fácil aconsejar a los jóvenes; tampoco lo es a los padres, por muy íntima relación que tengan con los hijos. El joven contempla la vida, por lo general, con optimismo, pues aún no la ha experimentado. El joven no se conoce a sí mismo, pero siente sus fuerzas y también sus límites; cree también que ya tiene edad suficiente para juzgar, está convencido de sus cualidades y siente reparos de recurrir a sus padres en demanda de consejo. Querer ser independiente es cosa natural y propia de todo el que se siente hombre.

Ni que decir tiene que aquí acechan grandes peligros. La edad crítica exige de los educadores suma prudencia y circunspección y no poca paciencia. Sobre todo es preciso esperar el momento oportuno; a veces basta una conversación para orientar una vida por el recto camino. Sobre todo no debe el educador recurrir con imprudencia y precipitación a su autoridad y mucho menos hacer ver al joven educando lo inexperto que es y lo limitados que son sus horizontes.

Una de las características de nuestra nueva generación es su actitud crítica ante la religión y sus problemas. La religión es cosa que no se puede imponer a nadie. Lo más necesario aquí es tener delicadeza de sentimientos, y sobre todo ideas claras y objetivas. Pero lo más decisivo es, en todo caso, el ejemplo de los padres. El mejor consejo que se puede dar a un joven en materias de religión es que siga el ejemplo de sus padres. Los ejemplos vivos causan verdaderos prodigios de conversión, incluso después de la muerte de los padres. Jamás deberían los padres desesperar de la vuelta del «hijo pródigo», aun cuando éste no haga ningún caso de todas sus reconvenciones.

¿Qué es lo que debemos aconsejar al que necesita consejo? La oración, sobre todo cuando se trata de la elección de estado, oficio o carrera, y cuando se trata de tomar alguna determinación para la que es necesario superar graves dificultades; a veces el consejo de los hombres no basta. Y no sólo el que pide consejo, sino también el consejero debe recurrir a la oración en casos difíciles, encomendando la causa al Padre de las luces. «Lo que movió a hacerme católico—confiesa una vez el escritor inglés Chesterton—fué lo siguiente: la posibilidad de confesarme y quedar así libre de todo cuanto hasta entonces había estado atormentando mi conciencia». No todos los problemas de nuestro corazón provienen de las cavilaciones del entendimiento; muchas veces éste se oscurece cuando se pierde la base moral y

religiosa. La prudencia carnal busca entonces razones y subterfugios para acallar las acusaciones de la conciencia; pero cuanto más a sabiendas nos cerramos interiormente y más desoímos la voz de la razón, tanto más nos metemos en un callejón sin salida» [1].

Para que un buen consejo tenga éxito y produzca efectos bienhechores en el aconsejado, es necesario, por lo general, que brote de la más profunda y entrañable caridad. Rara vez conducen a buenos resultados los consejos que se dan al prójimo humillándole ante los demás, considerándole como desprovisto poco menos que de sentido común, en tono irónico y burlón, afectando aire de superioridad, etc., etc. Por el contrario, apenas si es posible resistir a su influencia bienhechora cuando se transparenta sin esfuerzo el amor, la humildad, el interés entrañable del que lo da en favor del que lo necesita y recibe. Para aconsejar a los demás con garantía de eficacia y acierto hay que armarse de humildad y de paciencia, hay que saber escoger el momento, buscar la ocasión oportuna, saber esperar, saber comprender, ser muy dulce y amable, permanecer muy unido a Dios y perseverar una y mil veces en el ejercicio de nuestra acción caritativa a pesar de los fracasos reiterados y de la aparente irremediabilidad de la situación. La fe, la humildad, la oración y la perseverancia nunca pueden fracasar; en una forma o en otra, acabarán siempre por llegar a la meta de sus aspiraciones.

3.ª Corregir al que yerra

Abordamos ahora una de las obras espirituales de misericordia más importantes—la llamada «corrección fraterna»—, que da origen a muchos problemas interesantísimos. Santo Tomás le dedica en la *Suma Teológica* una cuestión entera dividida en ocho artículos [1]. Vamos a exponer su doctrina proyectada a las circunstancias y necesidades de la vida moderna.

a) Naturaleza de la corrección fraterna

352. Se entiende por tal *la advertencia hecha al prójimo culpable en privado y por pura caridad para apartarle del pecado*. Expliquemos un poco la definición:

La ADVERTENCIA, o sea, la admonición que se hace a una persona para que se abstenga o enmiende de algo ilícito, ya sea con la palabra o de otro modo equivalente (v.gr., con un gesto, con la tristeza en el rostro, etc.).

HECHA AL PRÓJIMO CULPABLE, sobre todo si lo es por ignorancia o negligencia más que por maldad, ya que, en este último caso, la probabilidad del éxito es mucho menor y acaso resultaría contraproducente.

---

[1] URBAN PLOEZIOK, o.c., p.199-201.
[1] Cf. II-II 33,1-8.

EN PRIVADO, o sea, de hermano a hermano, sin que se enteren los demás, a diferencia de la corrección pública o judicial, de la que hablaremos más abajo.

Y POR PURA CARIDAD, y en esto se distingue también de la corrección *judicial*, que procede del superior en cuanto *juez* y se funda en la justicia; y de la corrección *paterna*—intermedia entre las dos—, que procede del superior en cuanto *padre* y se apoya en su autoridad de tal.

PARA APARTARLE DEL PECADO, o evitar que lo cometa si se encuentra en grave peligro de incurrir en él.

Exponiendo la doctrina del primer artículo de Santo Tomás, escribe con acierto el P. Noble [2]:

«La corrección fraterna es un acto positivo de la caridad fraterna; es el enderezamiento caritativo de las faltas del prójimo.

La corrección fraterna no es la corrección de justicia que ejerce una autoridad constituída, y que consiste en reprimir y castigar a un delincuente en vista del bien común. Por otra parte, nosotros podemos, personalmente, tener ocasión de reprimir ciertos actos o de impedirlos cuando alguien intente violentarnos o dañarnos. Esta réplica puede llegar hasta el castigo de aquel que viene a conculcar nuestros derechos; es cosa legítima y exigida por la justicia.

La corrección fraterna procede únicamente de la caridad fraterna. No es, pues, la justicia quien la exige, sino el amor; ella procura la represión del mal en cuanto el mal perjudica al mismo que lo ejecuta, y no en cuanto perjudica al bien común o al bien de un tercero. Unicamente porque amo a mi prójimo y porque deseo el bien de su alma y de cuanto sea garantía de este bien primordial, me esfuerzo en corregir sus faltas, sus imperfecciones y sus extravagancias. Esta benévola atención que prestamos a los defectos morales del prójimo, cuando se inspira en la caridad y cuando se ejerce con suavidad y con oportunidad, es una forma excelente de la limosna espiritual».

b) Obligatoriedad

353. Por derecho natural y divino hay obligación grave de practicar la corrección fraterna. He aquí las pruebas:

a) POR DERECHO NATURAL. Es evidente: si tenemos obligación natural de ayudar al prójimo en sus necesidades corporales, con mayor motivo la tendremos en sus necesidades espirituales. Santo Tomás advierte que es mayor acto de caridad la corrección fraterna, por la que apartamos al prójimo de un daño espiritual, que curarle las enfermedades corporales o remediarle con la limosna sus necesidades materiales [3].

b) POR DERECHO DIVINO. Consta expresamente en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura, sobre todo en el Evangelio, donde se nos enseña con detalle el modo de hacerlo:

«Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos,

[2] En *La vie spirituelle*, citado por BERINGER, *Repertorio universal del predicador* t.15 p.250.
[3] Cf. II-II 33,1.

para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyera, comunícalo a la Iglesia; y si a la Iglesia desoyere, sea para ti como gentil o publicano» (Mt. 18,15-17).

San Agustín no vacila en escribir: «Si descuidares corregir, te vuelves peor que el que pecó» [4]; lo cual no ocurriría si la corrección fraterna no constituyera un verdadero precepto que obliga, a veces, gravemente.

Escuchemos el razonamiento de Santo Tomás [5]:

«La corrección fraterna cae bajo precepto. Pero hay que tener presente que, así como los preceptos negativos de la ley prohiben acciones pecaminosas, los afirmativos inculcan las virtuosas. Las acciones pecaminosas son malas en sí mismas y de ninguna manera se pueden hacer, ni en tiempo alguno ni en ningún lugar, porque van unidas de suyo a un fin malo; por eso los mandamientos negativos obligan siempre y en todo momento. Pero las acciones virtuosas no deben hacerse de cualquier manera, sino guardadas las debidas circunstancias requeridas para que lo sean, a saber, que se hagan en donde, cuando y del modo que se debe. Y, pues, la disposición de los medios se hace en conformidad con la condición del fin, a lo que en estas circunstancias principalmente hay que atender es a la razón de fin, que es el objeto de la virtud. Porque, si se omite alguna circunstancia que anule el bien de la virtud, se contraría al precepto; pero, si la omisión de esa circunstancia no vicia del todo la virtud, aunque no se alcance su bien total, no se falta al precepto... La corrección fraterna se ordena a la enmienda del hermano; por tanto, cae bajo precepto en la medida que es necesaria a este fin, pero no hasta el punto que haya que corregir en cualquier lugar y tiempo al hermano delincuente».

Cuando nuestro aviso podría apartar al prójimo de cometer un pecado mortal, su omisión injustificada constituiría en nosotros pecado grave. Con todo, la responsabilidad del que omite la corrección se atenúa muchas veces, hasta el punto de constituir tan sólo pecado venial cuando el respeto humano, la cobardía o el temor de no lograr lo que desea, le privan de hacer la corrección. Pero pecaría mortalmente el que estuviera moralmente seguro de poder apartar a su hermano de pecar gravemente con la corrección fraterna y la omitiera por no molestarse o por simple cobardía o vergüenza, ya que antepondría su propia comodidad al bien espiritual necesario de su hermano, lo cual es un grave desorden. [6]

c) Materia de la corrección

354. De suyo, la materia propia de la corrección fraterna son los *pecados mortales ya cometidos*—que ponen al prójimo en grave necesidad espiritual—y los *futuros* que puedan impedirse con la corrección. Pero también los pecados *veniales*, que por su frecuencia o por sus efectos especialmente nocivos, ya sea para el pecador (peligro de pecar mortalmente), ya para otros (escándalo, quebranto

4 San Agustín, *Serm. ad popul.* 82 c.4: ML 38,508
5 Cf. II-II 33,2
6 Cf. II-II 33,2 ad 1

de la disciplina, etc.), le constituyen también en verdadera necesidad espiritual.

En cuanto a los pecados *materiales* cometidos con ignorancia *invencible*, deben corregirse cuando producen escándalo, peligro de contraer malos hábitos o afectan al bien común. Pero, si se juzga prudentemente que la amonestación no producirá ningún efecto, hay que omitirla, para no convertir los pecados materiales en formales, a no ser que el bien común exija la corrección.

d) Quién debe hacerla

355. La corrección *fraterna*, como acto de caridad que tiene por objeto la enmienda del hermano delincuente, pertenece a todo el que tenga caridad, sea súbdito o superior. Todos están obligados a ejercerla en la medida y grado de sus posibilidades.

Otra cosa sería si se tratase de una corrección *judicial*, que tiene por objeto el bien común y el castigo del culpable con el fin de atemorizar a los demás y apartarles del pecado. Esta corrección pertenece exclusivamente a los superiores [7].

No es menester añadir que los superiores pueden y deben ejercer la corrección fraterna—además de la judicial y paternal, cuando haya lugar a ellas—, con mayor razón que los mismos súbditos. Lo que es excepcional por parte de los inferiores es lo ordinario por parte del superior. Pues así como deben otorgarse en mayor escala los beneficios corporales a aquellos cuyo cuidado temporal se tiene, así también los espirituales, entre los que destacan la corrección y la doctrina (ibid., ad 1).

Los mismos pecadores pueden ejercer la corrección fraterna, aunque en el interior de su conciencia se sientan reos del mismo pecado. Porque siempre es un acto de caridad apartar al prójimo de un verdadero mal, como es el pecado. Pero el pecador ha de proceder a la corrección con toda humildad y modestia, para que no resulte contraproducente y escandalosa [8].

A este propósito dice hermosamente San Agustín: «Acusar los vicios es oficio de los buenos; cuando lo hacen los malos, usurpan cometido ajeno». Y añade en seguida: «Cuando la necesidad nos obliga a reprender a alguno, pensemos si nunca hemos tenido ese vicio; y si es así, pensemos que somos hombres y lo hubiéramos podido tener, o quizá lo tuvimos y ya no lo tenemos. Entonces la común fragilidad avive la memoria, para que a la corrección preceda la misericordia y no el odio. Si nos encontrásemos en el mismo vicio, no se lo echemos en cara, sino lloremos con él y mutuamente nos provoquemos el arrepentimiento» [9].

e) A quién

356. Aunque la corrección fraterna debe ejercerse, de ordinario, con los iguales e inferiores, puede y debe dirigirse a veces a los mismos superiores [10]. Escuchemos al P. Noble exponiendo la doctrina de Santo Tomás:

---

[7] Cf. II-II 33,3.
[8] Cf. II-II 33,5.
[9] San Agustín, *De serm. Dom. in monte* l.2 c.19: ML 34,1298.
[10] Cf. II-II 33,4.

«¿Podemos nosotros ejercer la corrección fraterna para con los superiores? Sí, porque el deber de caridad se extiende a todos los que están ligados por la caridad. La caridad fraterna no se da únicamente entre iguales, sino que sube y baja. Pero en todo caso debemos observar las formas. Aun cuando nos creamos autorizados para advertir caritativamente a nuestro superior, no debemos olvidar que es nuestro superior, y, por lo mismo, debemos hablarle con mansedumbre y con reverencia; jamás con dureza ni con orgullo. Los superiores, desde el momento que se percatan de su responsabilidad y de los riesgos de su autoridad, saben muy bien que pueden equivocarse o que pueden ser inoportunos en sus mandatos. Ellos, pues, aceptarán con agradecimiento los avisos que deben orientarles. Si son virtuosos, serán los primeros en reconocer que se les dispensa un gran bien con advertirles y que no son intangibles en todo» [11].

f) Condiciones que ha de reunir

357. Para que la corrección fraterna sea *conveniente* y *obligatoria*, es preciso que reúna ciertas condiciones exigidas por la naturaleza misma de las cosas. Las principales son las siguientes:

a) MATERIA CIERTA, presentada manifiesta y espontáneamente. No hay obligación de averiguarla cuando permanece oculta, a no ser por parte de los superiores, padres, maestros, etc., cuando tienen motivos para sospecharla y deben *por oficio* corregirla.

b) NECESIDAD, o sea, que se prevea que el prójimo no se corregirá sin ella y no hay otro igual o más idóneo que pueda y quiera hacerla.

c) UTILIDAD, o sea, que haya fundada esperanza de éxito. Si se prevé que será contraproducente (v.gr., provocando la ira del corregido e induciéndole por ella a nuevos pecados), debe omitirse. Si se duda del éxito *inmediato*, pero no del remoto, debe hacerse, aunque extremando la suavidad y prudencia. Si se duda seriamente si aprovechará o dañará, es mejor omitirla; porque el precepto de no dañar al prójimo es más grave que el de beneficiarle, a no ser que de su omisión se teman males mayores (v.gr., escándalos, corrupción de otros, etc.).

Los superiores deben corregir y castigar al delincuente para que, si no quiere enmendarse por propia voluntad, se vea obligado a ello por las penas que se le imponen; y si se obstina en su maldad y no quiere corregirse, ha de castigársele por razón del bien común, o sea, para escarmiento de los demás y reparación del orden conculcado [12].

d) POSIBILIDAD, o sea, que pueda hacerse sin grave molestia o perjuicio del corrector, que habrá de medirse por la gravedad de ese perjuicio y de las faltas que se han de corregir. No es suficiente razón para omitirla la indignación pasajera del corregido; pero sí lo sería la previsión de una grave venganza, calumnia, notable pérdida de fortuna, etc., a no ser que haya obligación de hacerla por

11 P. NOBLE, citado por BERINGER, l.c., p.253.
12 Cf. II-II q.33.6.

otros títulos (oficio, piedad familiar, etc.) o porque lo requiera gravemente el *bien común*, aun con gravísima incomodidad del corrector.

e) OPORTUNIDAD en cuanto al tiempo, lugar y modo de la corrección. Se trata, en efecto, de un precepto *positivo*, que obliga *siempre*, pero no *en cada momento*. Es lícito y conveniente esperar las circunstancias oportunas para asegurar el éxito.

g) Modo de hacerla

358. En general ha de procurarse que la corrección sea caritativa, paciente, humilde, prudente, discreta y ordenada.

a) CARITATIVA, o sea, debe aparecer con toda claridad que buscamos únicamente el bien del corregido, sin dejarnos llevar de ninguna pasión desordenada. En general, solamente se acepta la corrección que va acompañada de una entrañable e inconfundible caridad. Hay que extremar la dulzura y suavidad en la forma, sin perjuicio de la firmeza necesaria en el fondo. Es un hecho que la benignidad y suavidad de formas obtienen resultados incomparablemente superiores a los que se hubieran alcanzado con el rigor excesivo y la severidad exagerada. Al corregir lo malo del prójimo, no nos olvidemos de ponderar y alabar discretamente lo mucho bueno que tiene. Fácilmente conquistaremos así su corazón y aceptará con gratitud nuestra caritativa corrección.

b) PACIENTE. Muchas veces será imposible obtener en seguida resultados enteramente satisfactorios. Hay que saber esperar, volviendo a la carga una y otra vez con suavidad y paciencia hasta que suene la hora de Dios.

No debe exigirse a un niño, a un alumno, a un principiante, la perfección completa y consumada en su manera de obrar. Ello equivaldría a pedirle un imposible y a lanzarle a la desesperación o desánimo. Hay que comenzar por lo más importante: lo que es pecado, lo que molesta a los demás o puede escandalizarles, lo que puede comprometer su porvenir. Poco a poco, de una manera progresiva y gradual, se pasará a otras cosas más finas y delicadas.

«El madero—escribe a este propósito un autor anónimo [13]—no acoge al punto la llama. Primero se seca, luego se va caldeando por sus grados, y así, gradualmente, se dispone para apetecer él mismo el fuego que antes resistía con todas sus fuerzas. De esta suerte ha de ser inducido un ánimo a aquello a que por su naturaleza tiene horror.

Las repentinas mudanzas son obra de Dios, no de los hombres. A nosotros nos enseñan la naturaleza y el arte a obrar despacio y por sus grados; intensa, pero suavemente. Si tu primer lance no fuere afortunado, ten buen ánimo; mas no seas importuno. La cera, que recibe fácilmente una imagen, con la misma facilidad la deja; el mármol, que a fuerza de muchos golpes la recibe, ni por siglos la dejará.

Muchas veces corregimos un defecto con otro mayor, dejándonos llevar de nuestras propias pasiones; de donde nace que no tanto tratamos de en-

[13] Cf. *Flores y frutos del espíritu cristiano* (Barcelona 1930) p.29-31.

mendar a otro como de satisfacer nuestra indignación. ¿Quién llama al médico para que se indigne con el enfermo, y combata a éste antes que a la enfermedad? Debes tener por principio cierto que ningún medicamento será eficaz contra el mal si no lo aplica una mano amiga. La uña en una llaga no templa, sino aumenta el dolor, y un continuo aguijón causa molestia y aumenta el odio. Las postemas quieren ser tratadas con mano blanda y con muchas suavidad; de otra suerte será intolerable su curación.

El miedo no es durable corrector de costumbres, ni por mucho tiempo las enmendará. El fuego, comprimido violentamente, aborta en explosiones; si se le da salida y desahogo, acaba, sin daño, en humo. Los que se exasperan con los remedios duros, ceden a los blandos. El fin de la corrección ha de ser la enmienda: ¿de qué sirve una corrección que ha de producir sólo obstinación y empeorar a los culpables? La malicia nunca se vence con malicia; ésta se ha de vencer con la bondad».

c) HUMILDE. Es una de las características más indispensables para la eficacia de la corrección fraterna. Una corrección altanera y orgullosa producirá casi siempre efectos contraproducentes.

«Quien corrija a su hermano—escribe a este propósito el P. Plotzke [14]—hará bien si primero examina con diligencia qué es lo que le va a reprochar. También es muy aconsejable hacerse la siguiente pregunta: ¿Cómo lo haría el Señor en mi lugar? Quien haya de corregir a un hermano que ha errado no debe nunca confiar en sus propias fuerzas, y estaría muy equivocado si pensase que él es mejor que el otro. Todos somos pecadores delante de Dios y todos necesitamos de su misericordia. La vana confianza en sí mismo enturbia la mirada, y la crítica de los defectos del prójimo provoca en éste la reacción contraria, haciendo que se disponga, más que a reconocerlos y confesarlos, a disimularlos o a justificarlos. Nadie tolera que le corrija una persona altiva y que se tiene por intachable».

d) PRUDENTE. Hay que escoger el momento y la ocasión más oportuna para asegurar el éxito. En general, no convendrá hacerla estando turbado el culpable, pues es muy difícil que acepte entonces la corrección. No debe hacerse jamás al marido delante de la mujer, a un padre delante de sus hijos, a un superior delante de sus inferiores. Si se prevé que será mejor recibida si la hace otro, será prudente servirse de esta tercera persona intermediaria. Hay que procurar, en todo caso, humillar al culpable lo menos posible; y nunca debe corregírsele en público, a no ser que lo exija así el bien común y se haya intentado repetidas veces, sin éxito, la corrección privada y secreta.

e) DISCRETA. No seamos tales que no dejemos pasar ningún defecto sin la correspondiente increpación. La corrección ha de ser moderada y discreta. Hecha a cada momento y a propósito de todo, cansa y atosiga al que la recibe, que acaba por no tenerla en cuenta para nada. La corrección se debilita en la medida en que se la prodiga. Hay que ser discretos y saber disimular los defectos de poca monta para conservar el prestigio y la autoridad en la corrección de los verdaderamente importantes. Muchas veces se queda sin nada el que lo pretendió todo.

[14] O.c., p. 181.

«Sería irritante—escribe a este propósito el P. Noble[15]—que nos pusiéramos al acecho de las faltas de los demás y que, por cualquier motivo y fuera de propósito, les avisáramos con arrogancia y en tono amenazador. No es el espíritu de venganza ni de dominio público quien nos prescribe la corrección fraterna, sino la caridad. No nos hagamos, pues, inquisidores de la vida del prójimo sin tener autoridad para ello. Aun el superior, que tiene el deber más estricto de la corrección fraterna, hará muy bien de aportar a sus admoniciones la más exquisita prudencia. Debe evitar la vigilancia excesiva e insistente sobre las faltas de sus subordinados. Lejos de desplegar sobre este punto un celo indiscreto, debe preferir más bien que se presenten por sí solas las ocasiones de corregir y de advertir».

f) ORDENADA. Ha de procurarse en toda corrección salvar la fama del corregido, y para ello debe observarse el orden establecido por Cristo en el Evangelio (Mt. 18,15-17). De suerte que primero se haga la corrección *en privado*, o sea, a solas con el culpable; luego, con uno o dos *testigos*, y, finalmente—si todo lo anterior ha fallado—, recurriendo al *superior*. Este, a su vez, comenzará con una corrección *paternal*, recurriendo a la *judicial* únicamente cuando no se pueda conseguir de otra manera la enmienda del culpable.

Este orden, sin embargo, puede invertirse en circunstancias especiales, a saber:

a) Cuando el pecado es ya público o lo será muy pronto.
b) Si es gravemente perjudicial a otros.
c) Si se juzga prudentemente que el aviso secreto no ha de aprovechar.
d) Si es preferible manifestar en seguida la cosa al superior.
e) Si el delincuente cedió su derecho, como acontece en algunas Ordenes religiosas.

Estas son las principales características que ha de tener la corrección fraterna en general, si queremos asegurar su oportunidad y eficacia. Habrá que distinguir también la calidad o condición de la persona a quien corregimos, ya que no es lo mismo una corrección dirigida a un inferior que a un superior. Y así:

a) *Con los iguales e inferiores* debe atenderse principalmente a la benignidad y humildad, recordando las palabras de San Pablo: «Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado» (Gal. 6,1).

b) *Con los superiores* guárdese la debida reverencia: «Al anciano no le reprendas con dureza, más bien exhórtale como a padre» (1 Tim. 5,1). Téngase en cuenta, además, que rara vez habrá obligación de corregir a un superior, por los inconvenientes que se seguirían. Es mejor, cuando la gravedad del caso lo requiera, manifestar humildemente al superior mayor los defectos del superior inmediato que perjudican al bien común, para que ponga el oportuno remedio según su caridad y prudencia.

359. Corolarios. 1.º En un colegio o comunidad es obligatorio, bajo pecado mortal, denunciar al superior a los corruptores ocultos, por el

[15] L.c., p.252.

daño gravísimo que están haciendo al bien común y el peligro de grave infamia para toda la comunidad o colegio. El que, conociendo con certeza aquella corrupción, se negase a denunciarla, es indigno de la absolución sacramental.

2.° Cuando la denuncia se hace al superior tan sólo como a *padre*, no puede él de ninguna manera proceder como *juez*.

4.ª Perdonar las injurias

He aquí otra gran obra de misericordia para con el prójimo, que constituye, a la vez, una obra de indispensable caridad para consigo mismo, ya que del perdón que nosotros otorguemos al prójimo depende el que Dios nos otorgue a nosotros el suyo, según la expresa declaración del Evangelio (Mt. 6,14-15).

Expondremos la *ley* divina del perdón, los *motivos* que tenemos para perdonar las injurias que se nos hagan y los *caracteres* que ha de revestir nuestro perdón.

a) La ley divina del perdón

360. Pocas leyes divinas aparecen en el Evangelio con caracteres tan apremiantes como la relativa a la necesidad de perdonar cualquier injuria que recibamos de nuestros hermanos. Con insistencia que muestra bien a las claras la importancia soberana de esa ley, vuelve el sagrado texto a inculcar una y otra vez la necesidad absoluta de perdonar las injurias que recibamos, si queremos que Dios perdone nuestras propias culpas y pecados. Recogemos a continuación algunos de los textos más expresivos:

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto» (Mt. 5,38-40).

«Habéis oído que fué dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt. 5, 43-45).

«Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt. 6, 14-15).

«No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos... La medida que con otros usareis, ésa se usará con vosotros» (Lc. 6,37-38).

«Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mt. 18,21-22).

La doctrina de Cristo está clarísima y no necesita comentario alguno. Sin embargo, para grabarla más y más en el alma de sus oyentes, Cristo la dramatizó sensiblemente en la impresionante parábola del siervo que debía diez mil talentos. He aquí el texto:

«Por esto se asemeja el reino de los cielos» a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos. Al comenzar a tomarlas, se le presentó uno que le debía diez mil talentos [1]. Como no tenía con qué pagar, mandó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y saldar la deuda. Entonces el siervo, cayendo de hinojos, dijo: Señor, dame espera y te lo pagaré todo. Compadecido el señor del siervo aquel, le despidió, condonándole la deuda. En saliendo de allí, aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios, y, agarrándole, le ahogaba diciendo: Paga lo que debes. De hinojos le suplicaba su compañero, diciendo: Dame espera y te pagaré. Pero él se negó, y le hizo encerrar en la prisión hasta que pagara la deuda. Viendo esto sus compañeros, les desagradó mucho, y fueron a contar a su señor todo lo que pasaba. Entonces hízole llamar el señor, y le dijo: Mal siervo, te condoné yo toda tu deuda porque me lo suplicaste. ¿No era, pues, de ley que tuvieras tú piedad de tu compañero, como la tuve yo de ti? E irritado, le entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda.

Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón» (Mt. 18,23-35).

Cristo nos dió ejemplo sublime de esta su divina doctrina. Todo el Evangelio es una historia ininterrumpida del generoso perdón que otorgaba a toda clase de pecadores. La samaritana, la adúltera, Zaqueo, Mateo el publicano, María Magdalena, Pedro, el buen ladrón y tantos pecadores como fueron perdonados por Jesús, podrían hablarnos largamente de su infinita compasión y misericordia. El mismo Judas hubiera podido rehabilitarse totalmente si hubiera aceptado el perdón que Cristo le ofreció en Getsemaní de manera tan emocionante: «Amigo, ¿a qué has venido? ¿Con un beso entregas al Hijo del hombre?» (Mt. 26,50; Lc. 22,48). Y en lo alto de la cruz rubricó con su propia sangre la primera cláusula de su testamento: «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen» (Lc. 23,34).

¡Qué bien supieron entender esta doctrina y este ejemplo del Maestro los grandes discípulos del divino Crucificado! El sanedrín mandó azotar a los apóstoles porque predicaban la resurrección de Cristo, y ellos «se fueron contentos de la presencia del consejo porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús» (Act. 5,41). San Esteban muere apedreado, pidiendo al Señor que no les tenga en cuenta aquel pecado a sus verdugos (Act. 7,60). Pablo insiste en sus epístolas en la necesidad de perdonar de todo corazón a nuestros enemigos y perseguidores, e inculca a los primeros cristianos la compasión y el mutuo perdón: «Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo» (Eph. 4,32).

Esta es la ley de Dios. Ley dura para la rebeldía del corazón humano cuando se siente injustamente herido. Pero ley santa, sublime, que es uno de los caracteres más impresionantes e inconfundibles del cristianismo. Recordemos ahora, brevemente, los principales motivos que nos obligan a practicarla.

[1] Cantidad fabulosa, equivalente a muchos millones de pesetas, que indica lo que son nuestras ofensas contra Dios comparadas con las que nosotros recibimos de nuestros prójimos, y ante la cual aparece ridículamente pequeña la cantidad de cien denarios (unas cien pesetas) que debía el otro siervo a su compañero.

b) Motivos para perdonar las injurias

361. Los principales son cuatro: el cumplimiento de la ley divina, la imitación de Cristo, los ejemplos de los santos y nuestro propio interés personal.

a) EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY DIVINA. Acabamos de ver que el perdón de las injurias está expresa y gravemente preceptuado por Dios. No se trata de un simple consejo de perfección que podamos aceptar o rechazar sin comprometer nuestra ordenación fundamental al último fin. Su incumplimiento lleva consigo la pérdida de la gracia y el reato de pena eterna anejo a todo pecado grave. Todo aquel que quiera conservar la amistad con Dios y no quiera comprometer su salvación eterna, no tiene más remedio que perdonar *de todo corazón* las injurias que haya recibido de su prójimo, ya que ésta es la condición indispensable para obtener el perdón de Dios sobre nosotros mismos. No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

b) LA IMITACIÓN DE CRISTO. Como hemos visto en el número anterior, Cristo practicó en grado heroico y sublime, a todo lo largo de su vida, la doctrina del perdón, que forma parte esencial de su mensaje evangélico. Pero fué en lo alto de la cruz donde llegó a su colmo la amplitud y generosidad de su perdón.

En efecto: mientras los judíos aullaban como energúmenos insultándole; cuando se levantó aquel clamoreo de blasfemias e imprecaciones; cuando los silbidos de la chusma se mezclaron con las risotadas de los escribas y fariseos; cuando unos y otros le desafiaban con aire de burla a bajar de la cruz para demostrarles que era el Mesías; cuando los mismos ladrones compañeros de suplicio—o, al menos, uno de ellos—le insultaban también invitándole a liberarse y liberarlos a ellos del tormento de la cruz, Jesucristo, levantando sus ojos al cielo, exclamó con inefable dulzura: «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen». Y momentos después, dirigiendo su mirada al buen ladrón arrepentido, le dijo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso».

El ejemplo emocionante de Cristo debería ser argumento decisivo para que cualquiera que se precia de ser cristiano perdonara *de todo corazón*, y hasta con gozo y alegría, a todos los que le han ofendido, cualquiera que sea la clase de ofensa recibida. No tenemos excusa posible. Por grandes que sean las injurias de que hemos sido víctimas, jamás podrán compararse a las que recibió Jesucristo en su pasión y muerte santísimas. Ni la pérdida total de nuestros intereses materiales, ni la calumnia vil que ha arrastrado por el fango nuestra propia fama, ni el asesinato alevoso de un ser querido, ni ninguna otra injuria, sea del calibre que fuere, nos pueden autorizar jamás a negar al culpable nuestro perdón absoluto y total. No importa que no lo merezca el culpable. Lo merece Cristo, que nos enseñó a perdonar a los propios verdugos, y lo merece nuestra propia

alma, cuya salvación es imposible sin el previo perdón de nuestros propios enemigos.

c) Los ejemplos de los santos. Así lo comprendieron todos los fieles discípulos del divino Crucificado. A todo lo largo de la historia del cristianismo se han producido sin cesar admirables ejemplos de generosidad y de perdón, sobre todo en las vidas de los grandes héroes de la santidad. Los santos gozaban perdonando, tanto más cuanto más grande era la injuria que condonaban por amor a Cristo. He aquí algunos ejemplos admirables:

Santa Teresa se frotaba las manos de gusto cuando se enteraba de que alguien la perseguía o calumniaba. Había un procedimiento infalible para atraérse su simpatía y sus oraciones: insultarla a la cara o hablar mal de ella procurando que llegase a sus oídos. Sentía un placer tal en perdonar, que, si no fuera por la ofensa que hacían a Dios los que la injuriaban injustamente, hubiera querido que el mundo entero se levantara contra ella, llenándola de insultos y calumnias.

Santa Juana de Chantal perdonó de tal manera al que mató a su marido, que llegó a ser madrina en el bautismo de uno de sus hijos; acción heroica que llenó de admiración al mismo San Francisco de Sales.

El Santo Cura de Ars recibió un día, inesperadamente, una tremenda bofetada. Y en el acto, dirigiéndose al malvado que de tal manera le había injuriado, le dijo con la sonrisa en los labios: «Amigo, la otra mejilla tendrá celos».

Cuando Luis XII, duque de Orleáns, sucedió en el trono de Francia a Carlos VIII, hizo que le diesen la lista de todos los cortesanos de su predecesor que habían sido sus enemigos, y los marcó con una cruz roja. Estaban horrorizados. Habiéndoles hecho llamar, les dijo: «Estad tranquilos; el rey de Francia no se vengará de las ofensas hechas al duque de Orleáns. La cruz roja no tiene otra finalidad que recordarme que debo perdonar en nombre de la sangrienta muerte del Salvador Jesús, que nos enseñó a perdonarlo todo al derramar su sangre por los que le crucificaron».

Durante la Revolución Francesa, el carnicero Simón preguntó al hijo de Luis XVI, a quien estaba atormentando: «Dime, muchacho: si llegases algún día a ocupar el trono de Francia y me tuvieses en tus manos, ¿qué me harías?» Y el joven príncipe, educado cristianamente por sus padres, le contestó al instante: «Te perdonaría de todo corazón».

Un sacerdote asesinado por los rojos durante la pasada Cruzada nacional, suplicó a sus verdugos, momentos antes del fusilamiento, que esperaran un momento, pues quería tener el consuelo de bendecirles antes de morir. Y, con el rostro radiante de alegría, trazó sobre ellos el signo de nuestra redención.

Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. El perdón generoso y total de las injurias ha sido siempre una de las características más impresionantes de los verdaderos discípulos de

Cristo. Y la mayor o menor facilidad o resistencia en otorgarlo es un índice muy expresivo del grado de cristianismo a que ha llegado una determinada alma. No es obstáculo para ser auténticamente cristiano que el perdón *cueste mucho* al que lo practica, con tal que lo practique de hecho. Pero, si no quiere perdonar, o perdona tan sólo a medias, su cristianismo es completamente falso e hipócrita: Cristo no le reconocerá por suyo en el gran día de la cuenta definitiva.

d) NUESTRO PROPIO INTERÉS PERSONAL. Lo hemos recordado ya con palabras del Evangelio de Cristo: «Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt. 6,15).

Es increíble hasta qué extremo de ceguera espiritual puede llegar un alma dominada por el odio hacia alguno de sus semejantes. Hay espíritus tan cerriles y obcecados, que prefieren condenarse antes que perdonar a sus enemigos. Ciertamente que conseguirán lo que pretenden, ya que, si la muerte les sorprende en esas diabólicas disposiciones, descenderán efectivamente al infierno para toda la eternidad. *El que no quiere perdonar no se puede salvar.* Está demasiado claro el Evangelio para que abriguemos sobre ello la menor duda.

No advierten estas personas insensatas que, negando el perdón a sus enemigos y tratando de vengarse de ellos, en realidad se castigan y vengan de sí mismas. Porque a su enemigo puede importarle muy poco que ellas le perdonen o dejen de perdonarle. Con tal que ese enemigo se arrepienta de su injusticia y pida perdón a Dios, tiene asegurada su salvación, aunque no consiga obtener el perdón de aquellos a quienes injurió. En cambio, estas personas injuriadas se van a perder para toda la eternidad si no quieren perdonar *de todo corazón* a su antiguo ofensor. Es cosa clarísima y evidente que el que no perdona *se castiga a sí mismo,* haciéndose la ilusión de que castiga al que le ofendió.

Es muy justo que Dios nos exija perdonar al prójimo como condición indispensable para perdonarnos a nosotros. Puesto que la gravedad de una ofensa se mide por la dignidad de la persona ofendida, hay que concluir que nuestros pecados tienen una malicia *en cierto modo infinita* [1], por razón de la dignidad infinita de Dios y de la distancia infinita que de El nos separa como criaturas suyas. Todas las ofensas habidas y por haber que podamos recibir de los hombres son cosa de juguete y de risa comparadas con la ofensa que con el pecado hacemos a Dios, puesto que todas ellas se mueven en un plano de igualdad, a causa de nuestra común condición de criaturas. Es muy justo y muy misericordioso que Dios exija el perdón de los *cien denarios* que nos puede adeudar el prójimo, si queremos que nos perdone la suma fabulosa de los *diez mil talentos*

---

[1] Así lo dice expresamente Santo Tomás de Aquino: «El pecado cometido contra Dios *tiene cierta infinidad,* por la infinita majestad de Dios» (III 1,2 ad 2).

que le adeudamos a El. El que no quiera aceptar esta condición tan justa y misericordiosa, pagará su obstinación y soberbia con su justa condenación eterna.

«Negar el perdón—escribe a este propósito un piadoso autor [2]—es un signo de condenación, porque es causa de que Dios nos lo niegue.

Concediendo el perdón a nuestros hermanos, merecemos y aseguramos nuestro propio perdón cerca de Dios. Si perdonar resulta difícil, es tanto más meritorio y santificador. Dios tendrá en cuenta este acto heroico. Al ser misericordiosos con vuestros hermanos, inducís a vuestro Padre a ser misericordioso con vosotros. Apaciguando vuestro corazón y el de vuestro hermano, os ganáis el corazón de vuestro Padre: *Porque aguarda un juicio sin misericordia al que no usó de misericordia* (Iac. 2,13).

Si expulsáis de vuestro corazón todo odio, todo rencor, todo resentimiento, apagaréis un fuego que devora, arrojaréis fuera de él un gusano que roe, purificaréis el cielo de vuestra alma de una nube sombría, que impide al luminoso y cálido sol del amor difundir en él sus rayos bienhechores. Haréis de un golpe dos personas felices y dos amigos, y hasta tres, pues nada es tan agradable al corazón del Padre ni atrae más eficazmente su amor.

¿Queréis saber si Dios os ha devuelto su amistad y su gracia? Es fácil. ¿Habéis cumplido la condición indispensable, perdonar a los que os han ofendido? Si es así, estad tranquilos. Si es que no, tened cuidado: mientras no hayais perdonado, no seréis perdonados.

¿Han hablado mal de nosotros? Han hecho mal. Pero, en lugar de tratar de vengarnos, ¿no haríamos mejor examinándonos para ver si lo que nos reprochan es verdad? ¿Han hablado mal de nosotros? Pero quizá hemos hablado nosotros mal de otros, delante de ellos y con ellos, y les hemos arrastrado a este pecado con nuestros ejemplos.

¿Por qué poner toda la culpa del lado de nuestro prójimo, cuando a menudo está también del nuestro? Suponemos en él negras intenciones que no tiene, y damos a sus actos una importancia que él no quiso darle. Vemos maldad donde no hay sino ligereza, y malas intenciones donde no hay sino falta de atención.

Este prójimo ¿os ha causado daño o disgusto? No es como para indignaros, para encolerizaros, para tratar de vengaros: no tenéis que castigarle, sino socorrerle y sanarle.

¿Os enfadáis? ¿Os turbáis? Quizás es esto lo que él buscaba: ya ha conseguido su deseo. ¿Por qué le concedéis esta mala satisfacción? Dadle, por el contrario, prueba de la perfecta posesión de vosotros mismos. Mostraos superiores a él, más fuertes, más grandes, más generosos, más divinos, devolviéndole bien por mal, según la recomendación de San Pablo: *No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien* (Rom. 12,21). He aquí la obra maestra de la caridad, uno de los actos más virtuosos y más santificantes que se pueden realizar. Cicerón decía que, al perdonar, «se toma la delantera al héroe para igualarse a la divinidad»; y Bourdaloue dice que es «el mayor esfuerzo del corazón humano», del que es incapaz, añade, «sin una gracia especial». Es la mayor victoria que pueda tener el hombre sobre sí mismo.

Ciertos autores encuentran que el perdón de las ofensas es peligroso. Tolstoi ve en él una apología de la no resistencia al mal. Julio Simón, «una inmoralidad, por la cual se fomenta el mal, asegurándole la impunidad».

Hay, sin duda, sanciones necesarias: 1) Por el bien público, la justicia debe en principio castigar los crímenes y no los puede «perdonar». 2) Por

[2] CUTTAZ, o.c., p.231ss.

el bien de los que debe formar, el educador no puede dejar todas las faltas sin castigo, para que el temor de él les inspire temor a la falta [3].

Hay casos en que el castigo—impuesto sin odio, no para vengarse, sino para corregir una mala tendencia y prevenir las recaídas—lo exige la misma caridad.

La palabra del Maestro: *Si alguno te hiere en la mejilla derecha, vuélvele también la otra* (Mt. 5,39), no indica una obligación estricta. Significa que el cristiano no debe caer en el pecado de la cólera o de la venganza, sino esforzarse en ganar al ofensor con su mansedumbre, y, en ciertos casos, sufrir la injusticia sin defenderse por la fuerza, como lo hicieron los mártires.

Esta enseñanza no condena a los que recurren a los tribunales civiles o a la policía para defender sus derechos. No exige el renunciar a pedir reparación de los daños causados a los bienes o al honor: pero proclama que los cristianos deben estar por encima de la estricta justicia, deben llegar a la misericordia. El amor y el perdón ganan el corazón del culpable y le convierten más eficazmente que la represión, que recibe sin cambiar interiormente.

Los que por su oficio tienen el deber de proteger la vida y los bienes de sus conciudadanos, deben tratar con rigor a los delincuentes, a fin de impedirles reincidir y tener imitadores, sin olvidar, a pesar de todo, el inspirarse en la caridad al proteger la justicia».

c) Características del perdón

362. Para que el perdón de las injurias sea auténticamente sobrenatural y cristiano, ha de revestir las siguientes principales características:

a) PRONTO. Nos lo advierte el propio Cristo en el Evangelio:

«Muéstrate conciliador con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas puesto en prisión. Que en verdad te digo que no saldrás de allí hasta que pagues el último ochavo» (Mt. 5,25-26).

San Pablo precisa con exactitud el plazo máximo a que puede prolongarse nuestro enojo:

«No se ponga el sol sobre vuestra iracundia» (Eph. 4,26).

Ya se comprende que esta fórmula necesita interpretación, pues en un sentido es demasiado amplia y en otro demasiado estrecha. En lo referente al *acto interior de la voluntad*, el perdón ha de ser instantáneo, o sea, en el momento mismo de producirse la injuria; sería, en efecto, un verdadero desorden continuar con la ira interior hasta la hora de ponerse el sol. Pero en lo relativo a la *reconciliación exterior* no siempre será oportuno hacerla instantáneamente, ni siquiera dentro del mismo día. Hay circunstancias en las que la prudencia aconseja diferir la reconciliación con el fin de asegurarla mejor. Cuando el ofensor está ofuscado y se advierte claramente

[3] En una de sus novelas, Guy de Maupassant trae a escena a una madre que arroja al desorden, y a la desgracia a su hijo Pablo, permitiendo todas sus calaveradas, pagando todas sus deudas y no castigándole jamás cuando lo merecía. Hay que perdonar de veras, pero sin perjudicar la prudencia, la justicia ni la verdadera caridad.

que la tentativa de la reconciliación empeorará las cosas, lejos de arreglarlas, es prudente y aconsejable dejarla para otro momento más oportuno, con tal de deponer inmediatamente el odio o la ira *interior* y estar dispuestos a reconciliarse con el adversario en cuanto se presente la *primera* ocasión oportuna.

b) ESPONTÁNEO, o sea, no coaccionado por nadie ni esperando a que el ofensor se adelante a pedir perdón, sino más bien ofreciéndoselo generosamente con la palabra, el gesto, la actitud sonriente, etcétera. A esta espontaneidad, que no espera ser requerida para el perdón, se refiere Cristo en aquel famoso texto del Evangelio:

«Si vas a presentar una ofrenda ante el altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano, y luego vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt. 5,23-24).

c) SIN LÍMITE, o sea, sin poner jamás un tope a nuestra generosidad. Consta claramente en dos pasajes evangélicos que no admiten otra interpretación:

«Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mt. 18, 21-22).

«Si peca tu hermano contra ti, corrígele, y si se arrepiente, perdónale. Si siete veces al día peca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: *Me arrepiento*, le perdonarás» (Lc. 17,3-4).

d) DE CORAZÓN. No basta el perdón exterior; es preciso hacerlo *de todo corazón*. Lo dice expresamente el mismo Cristo al final de la parábola del siervo que debía diez mil talentos:

«E irritado, le entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda. Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonare cada uno a su hermano *de todo corazón*» (Mt. 18,34-35).

A esta condición faltan expresamente los que dicen: «Yo perdono, pero no olvido»; o «le perdono, pero no quiero verle», etc., etc. Ese no es verdadero perdón. ¿Qué sería de nosotros si, al comparecer delante de Dios, nos dijera: «Te perdono, pero no quiero verte»? No podríamos entrar en el cielo, ya que allí se ve y es uno visto por Dios continuamente.

No nos engañemos. Cristo crucificado no solamente *perdonó* y *olvidó*, sino que *excusó* a sus verdugos: *Padre, perdónales, que no saben lo que hacen;* lo que constituye el colmo de la generosidad y del perdón. Solamente con esta condición nos reconocerá Cristo por suyos. Cierto que no está en nuestra mano evitar que la memoria nos traiga *materialmente* el recuerdo de la ofensa; pero está perfectamente a nuestro alcance, con la gracia de Dios, rechazar ese recuerdo como una verdadera tentación y tratar de olvidarnos de aquello como si nada tuviera que ver con nosotros. No depende de nuestro libre albedrío el olvido material de una cosa que dejó su

huella en nuestra memoria, pero sí depende de él la condonación absoluta de aquella ofensa y el tratar al ofensor como si nada absolutamente hubiera ocurrido. El perdón que no llegue hasta aquí, no es verdadero perdón ni tiene valor ante Dios.

e) Por amor a Dios. Es ésta la condición más importante y fundamental para que nuestro perdón tenga verdadero sentido sobrenatural y meritorio. En absoluto podría ocurrir que nuestro perdón reuniera las cuatro condiciones anteriores—pronto, espontáneo, sin límite y de corazón—por razones *puramente naturales* (v.gr., por quedar en mejor lugar ante nuestros prójimos o por simple tendencia natural de un corazón pacífico y sosegado), sin que el motivo sobrenatural de la caridad tuviera influencia directa o inmediata en él. En este caso, el valor meritorio de nuestro perdón ante Dios sería nulo o muy escaso, ya que no recibiría más que la influencia de la caridad *habitual*, que tiene valor muy remoto en orden al mérito sobrenatural de nuestros actos, como hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.48).

Por otra parte, es ésta la razón definitiva que resiste siempre todas las objeciones que pueden formularse contra la necesidad y obligación del perdón. Aunque el ofensor sea un verdadero monstruo y no pueda descubrirse en él el menor título que le haga acreedor al perdón, siempre queda en pie—y en estos casos más que nunca—la razón suprema de perdonarle *por amor a Dios*. Esta es la razón más alta y sublime, la única meritoria y la única que resiste todas las objeciones contra la necesidad del perdón. ¡Qué dulzura pensar que, al perdonar al ofensor indigno, estamos practicando en grado heroico la caridad para con Dios y la perfecta imitación de Jesucristo! El verdadero cristiano no solamente no encuentra dificultad alguna en otorgar su perdón a los indignos, sino que va mucho más lejos, llevando a la práctica, al pie de la letra y tal como suenan, las sublimes enseñanzas de su divino Maestro: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, ofrécele la otra» (Lc. 6,27-29). Quien no se sienta feliz practicando todo esto, no ha comprendido todavía el espíritu del Evangelio, y está muy lejos de ser perfecto discípulo de Jesucristo.

5.ª Consolar al triste

363. Como es sabido, la tristeza es una pasión que se levanta en el apetito concupiscible ante un mal *presente* [1]. Entre todas las pasiones del alma es la que daña más al cuerpo; pues, como advierte Santo Tomás, «se opone a la vida del hombre en cuanto a la esencia de su movimiento, y no sólo respecto a su medida o cantidad, como las otras pasiones del alma» [2]. El mal *presente*, en efecto, llena al

[1] Cf. I-II 25,4.
[2] Cf. I-II 37,4.

alma de un abatimiento y angustia que repercute fuertemente sobre el cuerpo, al que puede enfermar e incluso producirle la muerte. Son muchas las personas que han muerto de tristeza.

Se comprende sin esfuerzo que consolar al prójimo abatido por la tristeza ha de ser una obra excelente de misericordia. Al estudiar los remedios que pueden oponerse a la tristeza, señala Santo Tomás los cinco siguientes: la delectación, las lágrimas, la compasión de los amigos, la contemplación de la verdad y el sueño y los baños. He aquí una breve exposición de cada uno de ellos, siguiendo las huellas del Angélico Doctor [3]:

a) LA DELECTACIÓN es cierto reposo del apetito en el bien connatural, y la tristeza proviene de aquello que es contrario al apetito. Por tanto, la delectación es respecto de la tristeza, en los movimientos apetitivos, lo que en los cuerpos el descanso con respecto a la fatiga procedente de alguna alteración no natural; porque también la tristeza implica cierta fatiga o padecimiento de la potencia apetitiva. Y así como todo reposo del cuerpo es un remedio contra cualquier fatiga que le provenga de alguna causa no natural, igualmente la delectación es un remedio para mitigar toda tristeza, cualquiera que sea su procedencia (a.1).

b) LAS LÁGRIMAS alivian naturalmente la tristeza por dos razones. Primera, porque todo lo nocivo, reconcentrado interiormente, aflige más, sobrexcitando la atención del alma sobre ello; al paso que, cuando trasciende al exterior, la atención del alma se divide al tender igualmente hacia afuera, atenuándose así el dolor interno. La segunda, porque toda operación connatural al hombre, según la disposición del momento, le resulta deleitable; y el llanto y los gemidos son connaturales al triste o dolorido y, por lo mismo, experimenta con ellos un alivio (a.2).

c) LA COMPASIÓN DE LOS AMIGOS. El que un amigo se conduela de nuestras tristezas es naturalmente consolador, y esto por dos razones. Primera, porque, al condolerse de nuestra tristeza, comparte con nosotros su carga, con lo que se alivia y aligera la que pesa sobre nosotros. La segunda y más importante, porque la condolencia del amigo es señal de que nos ama, y el sentirse amado es siempre motivo de consuelo y alegría (a.3).

d) LA CONTEMPLACIÓN DE LA VERDAD. La mayor delectación que se puede alcanzar en esta vida—como se demostró más arriba—consiste en la contemplación de la verdad; y como toda delectación disminuye el dolor y la tristeza, hay que concluir que la contemplación de la verdad es uno de los remedios más eficaces contra la tristeza (a.4).

e) EL SUEÑO Y LOS BAÑOS. Según dijimos, la tristeza se opone, en cuanto a su especie, al movimiento vital del cuerpo. Por eso todas aquellas cosas que restablezcan la naturaleza corporal a su de-

[3] Cf. I-II 38,1-5.

bido estado de movimiento vital son contrarias a la tristeza y la mitigan; y tal ocurre con aquellos remedios corporales (a.5).

Entre todos estos remedios, el que más nos interesa aquí es el relativo a la compasión de los amigos, del que vamos a hablar un poco más.

Cada día hay más tristeza en el mundo, porque cada vez hay más miserias y menos amor para aliviarlas. Son legión las almas que han perdido la ilusión del vivir y yacen sepultadas en una tristeza y abatimiento mortal. La lucha terrible por la existencia, las necesidades vitales insatisfechas, los reveses de fortuna, las calumnias e incomprensiones, la enfermedad y la muerte de los seres queridos y otras mil calamidades por el estilo, arrojan todos los días en brazos de la desesperación a centenares de hermanos nuestros. En estas condiciones, unas palabras cariñosas y amables, brotadas de lo íntimo del corazón, pueden devolver la paz y la alegría de la vida a muchas de estas almas destrozadas.

No hay ni puede haber consuelo más radical y profundo que el que brota de las verdades de la fe. La vida del hombre sobre la tierra es un destierro en un valle de lágrimas y de miserias. Pero, si sabemos soportar con entereza cristiana sus amarguras—que, en el peor de los casos, no llegarán a cien años—, encontraremos la compensación eterna en las alegrías inefables de la gloria. Ninguna desgracia es total y definitiva, excepto la pérdida eterna de Dios. Estas han de ser las ideas fundamentales que han de sugerirse a las almas abatidas por la tristeza.

Por eso se hace tan difícil tranquilizar a un alma desprovista de las luces y consuelos de la fe. Escuchemos a un autor contemporáneo hablando de esta gran dificultad [4]:

«Quien encuentra a una persona abatida por el dolor, ve que no es cosa fácil desterrar del alma de esa persona las sombras de la tristeza. Nuestras palabras, por muy prudentes y consoladoras que sean, parecen vacías, huecas, sin sentido, si es que encontramos siquiera palabras para consolar. Consolar es difícil, y a veces imposible, sobre todo cuando no podemos insinuarnos en el corazón del que sufre. Poco ayudan nuestras palabras de consuelo cuando el otro no quiere escucharnos y cuando ningún sentido tienen para él los consuelos de nuestra fe en el tiempo de la tribulación. A muchas personas les falta la antena para recibir el consuelo de Dios, les falta la fe en el sentido sobrenatural de la existencia; por esto se refugian en el fatalismo y no quieren saber nada de la providencia de Aquel que tiene en sus manos nuestros sendos destinos y nos conduce, paternal y sabiamente, a través de todas las adversidades de la vida...

Un síntoma característico de la aversión teórica o práctica que muchos hombres de nuestro tiempo sienten por Dios y por la religión es el descontento, la insatisfacción, el nerviosismo que revela todo su ser. El sistema tenso y mecánico de trabajo en que el hombre se ve metido en nuestra época le agota, le roba todas las energías vitales, y hace que se sienta desplazado de su centro, echado a un lado por los poderosos, explotado por los grandes industriales, y convertido en objeto y máquina del progreso. De aquí nacen los prejuicios contra Dios, a quien se llega a creer enemigo del

4 F. Prozzi, op. cit., 203s.

hombre. Ver en Dios al principal culpable y hacerle responsable del sin sentido de la existencia es lo típico de este género de hombres, y esto tanto más cuanto los que tienen el poder persiguen sus fines políticos y económicos bajo capa de cristianismo».

Sin embargo, no todo el mundo piensa así. Son legión todavía las almas perfectamente sensibles al consuelo que procede de las luces de la fe. El mismo autor que acabamos de citar escribe unas líneas más abajo [5]:

«Muchas veces exageramos la importancia de la caridad corporal y disminuímos el valor de las obras espirituales de misericordia, dejando pasar las ocasiones de hacer el bien que se nos ofrecen a diario. La luz, la alegría y el consuelo que podemos llevar a los corazones es mucho mayor de lo que a veces podemos sospechar.

Entre los muchos medios que tenemos de ayudar al prójimo hay uno que es poco conocido y estimado: éste consiste en escuchar con deferencia e interés al que nos habla de sus problemas y dificultades. Una sola palabra prudente y atenta, una palabra de optimismo, es de más valor que el oro. Hacer pasar al triste una hora de distracción en un círculo de personas amables causa verdaderos prodigios de recuperación y da nueva ilusión por la vida. Igualmente produce resultados admirables recibir con el corazón abierto a una persona que tiene gran necesidad de aliviar su alma comunicando a otra sus pesares.

Esta obsequiosidad para con el que sufre la tenemos bastante olvidada, pues sucede que raras veces tenemos tiempo para los demás. Siempre que alguien comienza a contarnos sus cuitas, procuramos llevar la conversación a otro terreno, buscando un tema que nos agrade más; y, por el contrario, ¡qué agradecido nos queda aquel a quien damos ocasión de contarnos todos sus dolores! ¡Hay tanta intranquilidad, desorientación y amargura represada en los corazones!

Entre ellos están los desenraizados, los exilados de la patria del espíritu, de quienes no se ocupa ninguna terrena autoridad. Estos tienen una verdadera necesidad humana de comunicación, de expansión, y van en busca del hombre que, por su corazón ancho y comprensivo, sea para ellos refugio y consuelo. Muchas veces sólo en parte podremos aliviar y consolar, pero habremos conseguido mucho si nuestro hermano se ha librado del peso que traía en el alma y sabe que le hemos comprendido.

Un poeta se queja diciendo: «¡Qué ajenos y desconocidos son entre sí los hombres; lo íntimo del mundo es soledad!» El siglo de la aglomeración y de la masa es también el siglo de la soledad. Esta soledad es notoria en los pétreos desiertos de las grandes ciudades, pero mucho peor lo es aún dentro de los matrimonios y de las familias. Hay esposos que viven sin intimidad, en mera coexistencia, con los consiguientes problemas que de aquí se derivan. Hay muchos niños que no conocen a sus padres. Hay madres que se sienten cada vez más distanciadas corporal y espiritualmente de sus hijos. El individuo se siente preterido, incomprendido, pospuesto. La generalidad tiende al aislamiento y defiende su punto de vista, al parecer justificado, frente a todos los demás, esperando de esta suerte poder mantener su derecho y conseguir que los otros le dejen vivir en paz.

En este nuestro mundo de soledad y aislamiento, el matrimonio y la familia deberían comenzar por formar un ambiente cálido y sano; todo hombre necesita este ambiente, por reducido que sea, para vivir feliz y ser

[5] O.c., p.211ss.

hombre, de suerte que pueda exclamar: «Aquí me siento en mi centro, aquí puedo vivir y descansar, aquí puedo llevar vida recogida».

Muchos están insatisfechos de su profesión, y regresan del trabajo disgustados, malhumorados, irritados. Por esto la esposa debe recibir con gran cariño y corazón al marido cuando éste vuelve a casa después del trabajo. Luego, la permanencia en casa debe ofrecer unas horas de reposo e intimidad, por las que uno esté suspirando todo el día. Una de las tareas más importantes del ministerio pastoral es precisamente ésta de librar al hombre del peligro de la soledad y del aislamiento, creándole el ambiente cálido de la casa y de la familia. Este servicio de caridad nos libra a nosotros mismos de muchas preocupaciones y falsos temores, de recelos y ansiedades, y hace que nos olvidemos del resentimiento que nos causa el pensar que nuestros propios intereses han sufrido algún menoscabo. Este es un deber que debe cumplir todo hombre que se interese por realizar a la perfección el primero y gran mandamiento del amor. *Quien encuentra dura la vida, busque uno a quien pueda alegrar; así sentirá menos la propia carga.* El Maestro y Señor de nuestra vida es aquí nuestro precursor y modelo. Las lágrimas que vertió sobre Jerusalén y ante el sepulcro de su amigo Lázaro son para los atribulados una fuente de consuelo, y para los consoladores de la humanidad un manantial de aguas vivas que saltan hasta la vida eterna».

Otra de las formas más auténticamente cristianas de practicar esta gran obra de misericordia consiste en *alentar al débil y abandonado de todos*, llevándole unas palabras de comprensión y de amor. Escuchemos la emocionante descripción de este estado hecha por un autor anónimo [6]:

«¡Ser tenido por inútil!; triste, muy triste es este pensamiento. Para que no desgarre el corazón y no le llene de amargura, es menester meditarlo delante del crucifijo. ¡Oh Jesús! Jesús *entregado al desprecio* durante las horas tan largas de vuestra pasión, y muchas veces también, en vuestra vida eucarística, tan desconocido y menospreciado; dejad, dejad que mi mirada contemple, tranquila y serena, ese terrible estado, que será quizá algún día el que Vos me reserváis.

Ser tenido por inútil es sentir que se nos deja en un rincón, estériles para todo, convencidos de que nadie piensa en nosotros, sin que la menor muestra de afecto llegue hasta nosotros; del mismo modo que se deja en un cuarto aislado un mueble inservible, del cual no puede uno desembarazarse.

Ser tenido por inútil es sentirse reducido al silencio y a la inacción porque la inteligencia es menos luminosa o porque ha desaparecido aquel brillo de que nos rodeaba la benevolencia de un superior o el cargo de que estábamos revestidos.

Ser tenido por inútil es sentir caer poco a poco, y alejarse día por día, aquel prestigio que nos rodeaba como una aureola atractiva, aquella simpatía que nos llenaba de benevolencia, y ver aquellos a quienes llamábamos sencillamente amigos retirarse lentamente uno a uno. ¡Oh, qué angustia debe de sufrir el pobre corazón a quien Dios ha reservado esa dura prueba del desdén!

¿No conocéis entre vosotros alguno de esos corazones que lloran lágrimas silenciosas, y junto al cual, quizá por costumbre, pasáis indiferentes?

Abandonados en medio de las familias, a quienes apenas se habla, a quienes siempre se encuentran defectos, para quienes jamás se tiene una palabra de benevolencia; porque no agradan, porque tienen defectos de carácter que

[6] Cf. *Flores y frutos del espíritu cristiano* (Barcelona 1930) p.14.

curaría el afecto; porque son suspicaces... ¡Oh!, si hay alguno de éstos cerca de vosotros, id algunas veces, id a hacerles la limosna de una mirada, de una palabra, de un simple apretón de manos. Permaneced algunos momentos sentados a su lado, y para proporcionarles un poco de alegría, hacedles comprender con delicadeza que son todavía útiles para algo».

6.ª Sufrir con paciencia los defectos de nuestros prójimos

364. La paciencia es una virtud indispensable para la pacífica convivencia humana. Todos tenemos multitud de defectos que molestan a nuestros prójimos, y es preciso que sepamos tolerarlos mutuamente si no queremos convertir la vida social en una continua ocasión de amarguras y disgustos.

Sólo a fuerza de mutua comprensión y tolerancia es posible conservar la paz y unidad entre los hombres. San Pablo estaba convencido de esto cuando escribía desde la cárcel a los fieles de Efeso:

«Así, pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, *soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz* (Eph. 4,1-3).

Y en otro lugar escribe:

«Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal. 6,2).

En esto como en toda otra virtud es Cristo el modelo supremo. ¡Cuántas impertinencias hubo de tolerar por parte de las muchedumbres que le seguían, de los escribas y fariseos y hasta de sus propios discípulos ignorantes, rudos, ambiciosos y llenos de miras y preocupaciones humanas! Con todos se mostró manso y humilde de corazón, incluso con el traidor Judas, a quien soportó con larga paciencia hasta el momento mismo de la traición.

El piadosísimo autor de la *Imitación de Cristo* escribió un breve, pero magnífico capítulo bajo el título: «Cómo se han de soportar los defectos ajenos» [1]. Lo trasladamos íntegramente a continuación:

«Lo que el hombre no puede corregir en sí mismo o en los demás, debe soportarlo con paciencia hasta que Dios lo ordene de otro modo.

Piensa que tal vez conviene esto para probar tu paciencia, sin la cual son de poco valor nuestros méritos.

Con todo, debes suplicar a Dios se digne auxiliarte con el fin de que puedas sobrellevar benignamente tales impedimentos.

Si alguno, amonestado una o dos veces, no se enmendase, no porfíes con él, sino encomiéndalo todo a Dios, que sabe convertir el mal en bien, para que se cumpla su voluntad y sea glorificado en todos sus siervos.

Procura sufrir con paciencia los defectos y flaquezas de tu prójimo, porque tú también das mucho que sufrir a los demás.

Si no puedes hacerte a ti mismo cual quisieras, ¿cómo quieres tener a los demás a la medida de tu deseo?

---

[1] *De imitatione Christi* l.1 c.16.

Queremos que los demás sean perfectos, y no enmendamos nuestras faltas.

Queremos que se corrija severamente a los otros, y nosotros no queremos ser corregidos.

Desagrádanos la excesiva condescendencia con los demás, y no queremos que se nos niegue nada de cuanto pedimos.

Queremos que los demás estén sujetos a la ley, y no permitimos que se nos refrene en lo más mínimo.

Así se manifiesta cuán pocas veces tratamos al prójimo como a nosotros mismos

Si todos fuesen perfectos, ¿qué tendríamos entonces que sufrir por Dios de parte de nuestros hermanos?

Mas así lo ha ordenado Dios, para que aprendamos a soportar mutuamente nuestras flaquezas; porque nadie está exento de defectos y molestias, nadie se basta a sí mismo, nadie es bastante sabio para gobernarse por sí solo, sino que es necesario que nos soportemos, consolemos, ayudemos, instruyamos y amonestemos unos a otros.

Al tiempo de la adversidad es cuando mejor se descubren en cada uno sus grados de virtud.

Porque las ocasiones no hacen al hombre flaco; mas dan a conocer lo que es».

Para ayudarnos a practicar con amplitud y generosidad esta excelente obra de misericordia, pueden sernos útiles algunas de las siguientes consideraciones de un autor anónimo [2]:

365. 1. **El trato pacífico.** Parece que algunas personas obran por maldad. Pero ¿cuántas veces no es sino por temperamento, distracción, egoísmo, no pretendiendo otra cosa que su bien, sin pensar ni remotamente en el mal que me hacen? Y entonces, ¿por qué inquietarme? Basta precaverme.

Ceder, doblegarse, retirarse un poco, dejar hacer: he aquí la conducta ordinaria que debe seguirse con los miembros de una familia o comunidad. Cuanta más facilidad les dejes para creer o hacer lo que tienen por bueno, cuanto más abundes en el sentir suyo acerca de su importancia, más te concederán la paz y la facilidad de serles útil. Es admirable cómo las personas de casa, a quienes *no molestamos*, nos abren su alma.

No te ocupe demasiado el mirar las acciones de tus amigos en sus menudos detalles ni en los motivos que las impelen; si su manera de proceder no es delicada, afecta no comprenderlo, o, más sencillamente, piensa que se han equivocado

366. 2. **Antipatía vencida.** Un medio seguro para vencer la antipatía que sentimos contra alguno o que nos tiene otro es hacer por él o decir de él algo bueno todos los días.

Un sabio muy distinguido indicaba este remedio, probado para curar completamente las antipatías. «Encontrábame en la academia—dice—con un hombre pequeño, de ingrata fisonomía, a quien no podía mirar sin que todo mi cuerpo sufriese un doloroso sobresalto. Para que él no se enterase de lo que su presencia me repugnaba, veíame forzado a volverle la espalda. La cosa iba haciéndose insoportable, porque el hombrecillo daba justamente en venir a la biblioteca, y me buscaba con el mismo empeño que ponía yo en escabullirme

2 Cf. *Flores y frutos del espíritu cristiano* (Barcelona 1930) p. 388.

Pensando sobre el caso una mañana, me pareció haber encontrado un medio de curar mi antipatía, y aquella misma semana lo puse en ejecución con éxito completo.

Procuré, en efecto, hacer a aquel hombre un favor (de poca entidad por cierto), y él me manifestó su agradecimiento. Su semblante, animado por la gratitud, me pareció tan bueno y amable, que desde aquel día nunca le encontré sin experimentar un sentimiento placentero».

367. 3. **Hay que dar.** El cristiano considera obligatorio *dar*; siempre se encuentra dispuesto en favor de todos; y sin embarazo, sin afectación, sin que se resienta el cumplimiento de sus deberes, hace mil sacrificios.

Si no puede dar dinero a los pobres, es para todos *complaciente*, lo cual es quizá más penoso y más meritorio que dar una moneda. Da su *indulgencia*, esforzándose por curar la llaga del alma, del corazón y de la reputación, con la misma compasión con que curaría las llagas del cuerpo. Da su *tiempo*, no rehusando sacrificar una hora de su reposo para ayudar a los demás y hasta para complacerlos. Se da *a sí mismo*, viviendo continuamente bajo la influencia de este pensamiento: «¿A quién podré hacer bien?»

Conoceréis al buen cristiano en la facilidad con que podréis acercaros a él y en el instinto que os inclinará a dirigiros a él, más bien que a otro, cuando tengáis necesidad de un servicio. El es quien en una calle, si os ve inquieto, irá a preguntaros sencillamente lo que buscáis. El mismo os acompañará hasta la casa que no conocéis. El, quien os cederá la acera, el ángulo del carruaje, el buen libro que tiene en la mano y sentís deseo de leer. El, quien os dará un consejo de paso, sin tener el aire, ni menos la pretensión, de saber más. Y en todo esto demostrará una discreción, un tacto, una expresión de alegría, que no solamente os dejará contento, sino que os infundirá deseos de «hacer como él».

368. 4. **Para ser benigno.** Procura ser benévolo y tener la sonrisa en los labios aun cuando estés solo.

¿Se quiere que hagas una cosa? Cede sin manifestar mal humor, ni aun la violencia que tienes que hacerte. Contentarás y quedarás contento.

Procura complacer, consolar, distraer, dar, agradecer, ayudar. ¡Es tan bueno esto! Haz bien a las almas de aquellos que están alrededor de ti; una palabra de compasión, de estímulo; una oración recitada por lo bajo.

Vence tu aversión y tu antipatía, no huyendo de aquella persona que se te acerca. Ve más bien a ponerte delante de ella; Dios va delante de ti. Acoge con amabilidad a ese importuno que te pide; Dios te lo envía.

No pienses mal de aquella persona culpable; compadécela y ruega por ella.

¿Por qué has de suponer malas intenciones contra ti? ¿No comprendes que ese pensamiento te turba y daña a tu corazón?

Detén esa sonrisa burlona que está a punto de aparecer en tus labios; mortificarías a aquella persona que es motivo de ella. ¿Por qué causar pena a nadie?

369. 5. **La amabilidad.** La amabilidad cristiana, que tiene por divisa la frase de San Pablo: «Yo me hago todo a todos para atraerlos a Jesucristo» (cf. 1 Cor. 9,22); que tiene por modelo al Niño Jesús, que crecía en gracia delante de Dios y de los hombres, y por protectora a la Santísima Virgen, invocada por la Iglesia bajo el gracioso nombre de *Madre Amable*..., la amabilidad es la *caridad* que se da, la *humildad* que se abate, la *mortificación* que se priva, la *paciencia* que soporta, la *fortaleza* que no se cansa jamás.

La amabilidad es el rayo del alma que hace asomar la sonrisa en los labios y la expansión en el corazón, como el rayo del sol hace abrir el botón de la rosa.

La amabilidad es la palabra dulce que reanima, que levanta, consuela y fortifica, como el rocío levanta, reanima y colora la planta que se secaba.

La amabilidad es la gracia y naturalidad de las maneras, la paz del semblante, la benevolencia de la mirada que se transmite y se comunica de un corazón al corazón de una familia, como el perfume de una flor se derrama sobre toda la pradera en donde aparece.

La amabilidad es de una naturaleza extremadamente comunicativa; al lado de una persona amable se vuelve uno amable.

La amabilidad no es una virtud aislada: o supone todas las virtudes, o los actos repetidos de amabilidad las producen poco a poco, y las conservan en el alma amable.

Para algunos, sin embargo, en el exceso se puede ocultar un peligro.

370. 6. **El tacto delicado.** He aquí la persona amable, a la cual quiero parecerme. Ella procura adivinar mis gustos, mis intenciones, mis deseos, mis repugnancias; «identificarse en cuanto pueda conmigo».

Si mi voluntad no está dirigida por la razón, esta persona sonríe dulcemente y espera con calma un segundo deseo, que se modifica siempre bajo su dulce influencia.

Jamás me habla bruscamente. Su tono no es imperio; su palabra no hiere; su respuesta nunca es picante. Jamás me contradice directamente. Jamás la sonrisa de la burla viene a hacerme comprender que he dicho un disparate o cometido una indiscreción.

Procura agradarme con su abnegación en las acciones, más bien que en las palabras. Repara, sin que yo lo sepa, mis olvidos, mis faltas, mis negligencias.

Pone orden en todo; es, respecto a lo que me rodea, lo que la primavera para la Naturaleza; es para mi corazón lo que el perfume y el suave calor para mis sentidos.

Me soporta sin dejármelo comprender, y me hace creer, no que soy perfecto, pero que «empiezo a serlo».

Y si, en el secreto de mi alma, procuro darme cuenta de lo que causa su amabilidad, descubro: la *bondad*, que la hace previsora; el *amor del deber*, que la hace sacrificarse; la *piedad*, que le impide aflojar y le da el tacto delicado; la *caridad de Cristo*, que le manda amar siempre.

371. 7. **El buen recibimiento.** «Recibir con afabilidad a todos los que vienen a nosotros, y no dejarles ir jamás sin consuelo y sin paz». ¡Cuán poco costoso sería esto y cuán bueno!

La persona que se llega a mí con el fin de ser consolada o fortificada, es muchas veces enviada *directamente* por Dios, que le ha inspirado la idea de venir a mí más bien que a otro. Esa persona que viene a mí, va siempre acompañada de Dios, «que quiere ver si soy bueno» y que me trae una gracia especial con el fin de ayudarme a hacer lo que El mismo hubiera hecho.

Ciertamente, Jesús en la tierra no hubiera dado siempre una limosna material; pero hubiera siempre acogido con paz, hubiera respondido con afabilidad y hubiera hablado con sencillez. De sus palabras, de su mirada, hubieran brotado rayos de caridad, compasión y alegría.

Se refiere de un santo que, cada vez que resonaban en sus oídos los pasos de alguno que iba a visitarle, oía distintamente al ángel de su guarda que le decía: «Ahí está Dios; sé bueno».

372. 8. **Aceite y vino.** El bálsamo del samaritano rara vez deja de producir su efecto sobre los miembros doloridos. «Un poco de aceite y un poco de vino», un poco de bondad y un poco de ánimo, ¡oh, qué bálsamo tan útil para las enfermedades del alma y del corazón!

A ese corazón agobiado, que se cree olvidado y despreciado y que se mantiene en el desvío, ¡oh, qué pronto le curaría una muestra de confianza y una palabra de aliento!

A ese corazón susceptible, demasiado delicado, que no se atreve a hacer nada, porque ha sido engañado o porque nos ha afligido, ¡oh, cómo volvería a acercarle y a darle la vida una palabra de afecto y una acogida benévola!

Para las enfermedades del corazón y del alma, toda la ciencia de los libros no vale lo que las normas de la madre que cuida por sí misma a su hijo: «solicitud, precauciones, esperanza en Dios».

¡Haced provisión de sonrisas, de palabras dulces y hasta de ligeros halagos, los que habéis de conducir almas al cielo!

373. 9. **Código de la amabilidad.** Las bases del Código de la amabilidad son bien sencillas. Obligarse a sonreír habitualmente, para que la sonrisa de benevolencia se aclimate en los labios; basta para esto trabajar y orar bajo la mirada de Jesús Niño, que nos sonríe desde los brazos de su Madre. El Niño Jesús sonríe siempre, aun al alma culpable que se vuelve a El.

A no decir jamás *no* a una orden dada, o a una indicación de un superior, o a algún servicio que se nos pida.

A ahorrar a los demás todo el trabajo que nos sea posible, sin perjuicio de nuestros deberes.

A no manifestarse ni contrariado, ni corrido, ni descontento.

A reprimir, en cuanto lo advirtamos, todo gesto que indique impaciencia.

A buscar cada mañana delante de Dios el medio de agradar a tal persona con quien tenemos que vivir, a tal otra a quien tememos o que no nos es simpática.

A no mandar jamás a un inferior sin añadir una palabra de cortesía y de benevolencia.

A emplear siempre esas sencillas fórmulas de urbanidad, que sólo parecen minuciosas a los corazones secos, duros y egoístas. A saber: «buenos días», a la mañana; «buenas noches», al fin del día; «gracias», a la menor muestra de atención; «tenga la bondad», o «si me hiciera el favor», a todo servicio pedido; el saludo amable, con una sonrisa, al menos, cada vez que nos encontremos con algún conocido.

A estudiar los gustos de aquellos con quien se vive y a satisfacerlos en la medida que nos sea posible. A no impugnar sus *manías* y a no poner de relieve sus extravagancias.

A no dar jamás un consejo ni hacer una recomendación sin ser dueño completamente de sí mismo y sin acompañar con buenas palabras las advertencias que pudieran lastimar.

A acusarse sencillamente cuando se comprende que no ha sido uno amable, y a aceptar con humildad las quejas que por ello se nos den.

374. 10. **La indulgencia.** La indulgencia es más que la *bondad*; la supone, sin duda; pero añade a esta virtud una gran fuerza de carácter, un poderoso afecto y el hálito de vencerse; la indulgencia es hija de un alma pura.

No dispensar nada a los demás es con frecuencia una prueba de que se dispensa uno demasiado a sí mismo.

Ser indulgente es más que *perdonar;* es excusar, es buscar para todas las cosas una interpretación favorable; es, sobre todo, no manifestar jamás que tal o cual proceder nos ha lastimado.

Cuando uno es joven, no sabe ser indulgente, porque no ha comprendido bastante las debilidades humanas. ¡Oh si supieseis las luchas terribles que se libran en el alma de aquel amigo que os mortifica con la viveza de su ca-

rácter, que os desespera con su ligereza, con sus faltas...! Si le viesais llorar, volverse contra sí mismo y quizá por vuestra causa, ¡cómo os compadeceríais de él!

Amadle, excusadle; pero no le deis a conocer que sabéis sus debilidades.

Hacer creer a uno que es bueno, es ayudarle, casi a pesar suyo, a hacerse bueno.

375. 11. **Paz, paciencia.** ¿Es justo olvidar todo el bien que aquellos con quienes vivimos nos han hecho, por una pesadumbre que, muchas veces sin quererlo, nos han causado?

Mas el hombre desolado está naturalmente excitado y excitable. Por la menor cosa se irrita...; si tiene educación, lo hace con finura y con disimulo, indudablemente; pero con facilidad se percibe, en una cierta agitación de su rostro, que el fondo de su alma está turbado. Las contradicciones le encolerizan, las resistencias le irritan, el silencio le exaspera, la sumisión le pone nervioso...

«Me quejo—confesaba un alma de buena voluntad—de que me molestan, de que me dejan solo, de que hablan mucho o de que no me dicen nada... Semejante a una veleta vieja, gimo con todos los vientos. Lo que necesitaría es un poco de aceite para suavizar mis ruedas».

Pues bien: ponte de rodillas muy cerca del Corazón de Jesús y dile con un profundo sentimiento de tu miseria: Jesús, dulce y humilde de corazón, tened piedad de mí; y sentirás caer esa gota de aceite que te devolverá la paz.

7.ª Rogar a Dios por los vivos y difuntos

Esta es la última de las obras de misericordia espirituales que señala el catecismo. Veamos su *obligatoriedad, eficacia* y *por quién debemos orar*.

a) Obligatoriedad

376. Al hablar de la *extensión de la caridad para con el prójimo*, dijimos que ha de extenderse a todos aquellos que sean capaces de la eterna bienaventuranza, ya que la caridad es una amistad que tiene por fundamento, precisamente, la común participación de la bienaventuranza eterna. Por consiguiente, ha de extenderse a todos los hombres del mundo—buenos y malos, justos y pecadores, amigos y enemigos—, a las almas del purgatorio y a los ángeles y bienaventurados del cielo. Solamente están excluídos de los vínculos de la caridad los demonios y condenados del infierno, que no poseen ni tienen capacidad para poseer jamás la bienaventuranza eterna.

Ahora bien: es del todo claro y evidente que, con relación a la inmensa mayoría de los hombres que viven todavía acá en la tierra y con relación a todas las almas del purgatorio, no podemos ejercer nuestra caridad más que por vía de oración. Luego el orar por los vivos y difuntos no sólo es una excelente obra de misericordia, sino también una exigencia indeclinable de la caridad cristiana.

b) Eficacia

377. Con frecuencia se desconoce en el orden práctico la eficacia enorme de la oración. La gran mayoría de los hombres—aun entre los creyentes y bautizados—se olvidan de rezar por los demás. Este olvido obedece muchas veces a la distracción, absorbidos como viven por el torbellino de sus ocupaciones terrenas; pero otras muchas se debe al desconocimiento práctico de la eficacia soberana de la oración. Nuestro inmortal Donoso Cortés escribió la siguiente frase: «Creo que hacen más por el mundo los que oran que los que pelean; y que si el mundo va de mal en peor, consiste esto en que son más las batallas que las oraciones» [1]. Y un obispo misionero afirmaba que diez monjas carmelitas orando le ayudarían más que veinte misioneros predicando.

c) Por quién debemos orar

378. En general hemos de pedir por todos aquellos a quienes debe extenderse nuestra caridad, o sea, por todos los que puedan alcanzar algún día la eterna bienaventuranza. Pero de una manera especial hemos de pedir:

a) Por los más necesitados: los pobres paganos, que carecen de las luces de la fe; los pecadores, que viven alejados de Dios; los moribundos que están a punto de comparecer ante El; los enfermos y abandonados, para que no se desesperen; los justos que vacilan ante las tentaciones o dificultades de la vida, etc.

b) Por los más próximos a nosotros: parientes, amigos, compatriotas, etc.

c) Por los que nos han otorgado algún beneficio (por gratitud y justa correspondencia); y

d) Por los que nos odian o nos han perjudicado de algún modo (para ejercer con ellos la sublime venganza del cristiano: devolver bien por mal).

En su lugar correspondiente expusimos las razones especiales que han de impulsarnos a rogar por las almas del purgatorio y los principales medios de que disponemos para aliviarlas en sus terribles dolores. Es una de las más espléndidas obras de misericordia, ya por la atrocidad de sus tormentos, ya porque no pueden valerse a sí mismas, ni siquiera salir a nuestro encuentro para pedirnos nuestra limosna. Ha de brotar espontáneamente de nuestro corazón.

[1] DONOSO CORTÉS, *Obras completas* t.2 p.227 (BAC, Madrid 1956).

ARTICULO 3

EL APOSTOLADO EN GENERAL

379. Entre todas las obras encaminadas al ejercicio de la caridad fraterna, no hay ninguna que se pueda comparar a la del apostolado en general. Más que la *misericordia* y que la *beneficencia*—que tienen por objeto, la mayor parte de las veces, las necesidades materiales del prójimo—, interesa el *apostolado* directo sobre su alma, para ayudarla a conseguir el mayor de los bienes posibles: la bienaventuranza eterna, base y fundamento de la caridad misma.

«*Colaboración con Dios* para la realización de sus planes eternos, el restablecimiento del orden sobrenatural, trastornado por el pecado, y, finalmente, para la glorificación de su nombre.

Compromiso voluntario al servicio de Cristo, para continuar, para acabar su obra y de esta manera asegurar a la humanidad la eficacia redentora de su pasión.

Ayuda fraterna ofrecida a todos los hombres en viaje hacia la eternidad, de los cuales se hace uno compañero de ruta y se encarga de ellos.

Eso es el apostolado. Cualquiera que sea el ángulo bajo el cual se le mire: en su origen, en su ejercicio y en su término, siempre se nos muestra como una manifestación grandiosa y una obra regia de caridad» [1].

Expondremos su *noción*, *obligatoriedad* y principales *modos de ejercitarlo* [2].

A) Noción

380. Nominalmente, la palabra *apóstol* viene del vocablo griego ἀπόστολος, que significa *enviado, mensajero, embajador*. El apóstol, en el sentido riguroso y técnico de la palabra, es *un enviado de Dios para predicar el Evangelio a los hombres*. La expresión *apostolado* designa *la obra y actividad propia del apóstol*.

La palabra *apóstol* es indudablemente *analógica* y se aplica en muy diversos grados a los diferentes sujetos de atribución. He aquí los principales:

1.º El apóstol supremo y por antonomasia es Nuestro Señor Jesucristo, que es el enviado del Padre para traer al mundo la buena nueva y el mensaje redentor (Io. 3,17). De El reciben el mandato y la misión apostólica todos los demás apóstoles (Io. 20,21).

2.º Los doce *apóstoles* escogidos por Jesucristo (con Matías, Pablo y Bernabé) para predicar el Evangelio a toda criatura.

3.º El *Romano Pontífice*, sucesor de San Pedro, y los *obispos*, sucesores de los apóstoles.

---

[1] CELIN, *Amemos a nuestros hermanos* (Madrid 1957) p.423-24.

[2] Cf. nuestra libro *Teología de la perfección* 3.ª ed. (BAC, Madrid 1958) n.520 bis; y *Teología moral para seglares* vol.1 (BAC, Madrid 1957) n.535-37, donde hemos hablado de este mismo asunto.

4.º Los *sacerdotes* enviados por el papa y los obispos con misión canónica especial.

5.º Los *seglares* encuadrados en alguna organización apostólica, entre las que destaca la Acción Católica, que participa de las actividades *ejecutivas* de la jerarquía eclesiástica.

6.º En sentido amplísimo, finalmente, puede llamarse *apóstol* cualquier persona que realiza alguna acción de apostolado (catequesis, buenos consejos, etc.), aunque sea por su propia cuenta y razón y sin misión oficial alguna.

B) Obligatoriedad

381. Entendiendo el apostolado en sentido amplio, obliga a todos los cristianos sin excepción, ya que no es sino una forma—excelente por cierto—de practicar la caridad para con el prójimo, de la que nadie puede eximirse. Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: En la medida de las propias posibilidades, el apostolado es un deber de caridad que obliga gravemente a todos los cristianos.

Nótese que hablamos de un verdadero *deber*, no de un consejo más o menos recomendable. Y de un deber *grave*, cuya omisión voluntaria y total daría origen a un verdadero *pecado mortal* contra la caridad fraterna. Sin embargo, no se exige a todos en el mismo grado, sino a cada cual en la medida de sus posibilidades dentro de su propio estado y en el medio ambiente en que se desarrolla su vida.

He aquí las pruebas:

1.ª Es una exigencia de la caridad para con Dios, para con el prójimo y para consigo mismo.

a) PARA CON DIOS. Es imposible amar a Dios sin querer y procurar que todas las criaturas le amen y glorifiquen. Luego se impone el apostolado, al menos en el propio ambiente y con los medios de que dispongamos.

«Salvar almas con un aflujo constante de santos y de elegidos; contribuir a la irradiación de la gloria trinitaria y alegrarnos de ello ya en la tierra y durante la eternidad, es puro amor (de Dios) de complacencia: *sanctificetur nomen tuum*.

Amor de benevolencia también para el Salvador. Durante su vida mortal, en medio de sus correrías apostólicas, le acompañaban mujeres piadosas, que le asistían con sus bienes (Lc. 8,3). A nosotros ahora, para el desarrollo de su Cuerpo místico—*in aedificationem corporis Christi* (Eph. 4,12)—y el advenimiento de su reino, nos corresponde ayudarle con nuestras oraciones, sufrimientos y trabajos; a nosotros nos toca hacerle a sus miembros la limosna de la vida espiritual, que esto es el apostolado: dar Dios a las almas y las almas a Dios.

No se puede oír sin emoción la queja infinitamente dolorosa de Jesús: «He buscado a alguien que me consolase, y no le encontré. *Sitio! Sitio!* ¡Tengo sed, tengo sed de amor!» «Mira, hija mía, este Corazón que tanto

ha amado a los hombres y que en retorno no recibe más que olvido e ingratitud».

Para consolar a este Dios abandonado, apagar su sed, curar su corazón, no hay otro camino más que amarle nosotros mismos y esforzarnos en hacerle amar, conduciendo a sus pies a las ovejas descarriadas...

Además del amor de condolencia, el apostolado encierra también el amor de conformidad. Amar es imitar, es parecerse: «la amistad encuentra igualdad o la produce». Como amigos de Cristo, vamos, pues, a seguir sus huellas y a identificarnos con El, haciéndonos una personalidad bajo todos los puntos de vista conforme a la suya» [3].

b) Para con el prójimo. La caridad para con el prójimo nos obliga a desearle y procurarle toda clase de bienes, principalmente los de orden espiritual, que se ordenan a la felicidad eterna; lo que lleva consigo la práctica efectiva del apostolado.

«El apostolado—advierte Colín [4]—no es solamente una obra magnífica, sino también un deber sagrado y universal. Lo mismo que la caridad de donde brota, obliga a todos y a cada uno: cristianos, religiosos, sacerdotes. Nadie puede desinteresarse en conciencia de la salvación de sus hermanos. Todos, mientras existimos, tenemos cargo de almas, y de esas almas daremos cuenta en el tribunal de Dios».

«Sabemos—dice San Pío X [5]—que Dios ha encomendado a cada uno el cuidado de su prójimo. No son, pues, solamente los hombres investidos del sacerdocio los que deben consagrarse a los intereses de Dios y de las almas, sino todos sin excepción».

c) Para con nosotros mismos. Al entregarnos a las fatigas del apostolado en bien de nuestros hermanos, acrecentamos el caudal de nuestros propios méritos ante Dios; con lo que el apostolado viene a resultar una práctica excelente y simultánea del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

«El apostolado—dice a este propósito Colín [6]—se revela, además, a pesar de su absoluto desinterés, como un excelente negocio espiritual y una colocación ventajosa. Amar a sus hermanos en Dios y por Dios es también—y sin pensar en ello—amarse a sí mismo y de una manera excelente. Todas esas almas evangelizadas serán para nosotros, como para San Pablo, *nuestra alegría y nuestra corona* (Phil. 4,1).

Lejos de ser un obstáculo para la vida interior y para la unión con Dios, el celo bien comprendido es una fuente de amor. Los verdaderos apóstoles han encontrado siempre en su ministerio desbordante de actividad el secreto de una caridad progresiva y, con frecuencia, de una eminente santidad».

2.ª **Es una exigencia del dogma del Cuerpo místico de Cristo.**

No se concibe, en efecto, que los miembros de un mismo y único organismo sobrenatural permanezcan indiferentes ante la salud y bienestar de los demás.

a) El bautismo, al incorporarnos a ese Cuerpo místico, nos vinculó de tal manera a su divina Cabeza y a cada uno de nosotros

3 Colín, o.c., p.425-26.
4 O.c., p.428.
5 Encíclica *E suprema Apostolatus cathedra*.
6 O.c., p.447.

entre sí, que nadie puede desentenderse de los demás sin cometer un crimen contra todo el Cuerpo místico.

b) La confirmación, al hacernos soldados de Cristo, nos dió la fortaleza necesaria para librar las batallas del Señor. Ahora bien: el soldado tiene por misión defender al bien común. Un soldado egoísta es un contrasentido. Por eso el confirmado tiene que ser apóstol por una exigencia intrínseca de su propia condición.

«¡Cuántos cristianos, por desgracia, no han tenido nunca conciencia de esta obligación moral y de su gravedad! Pío XI se lo recordaba un día a los directores del Apostolado de la Oración en Italia: «Todos los hombres están obligados a cooperar al reino de Jesucristo, lo mismo que todos los miembros de la misma familia deben hacer algo por ella, y no hacerlo es un pecado de omisión, *que puede ser grave*» [7].

¡Cuántos fieles desconocedores del espíritu comunitario, piadosamente egoístas, se han fabricado una religión puramente individualista y no han corrido el riesgo ni de un simple catarro para servir al prójimo!

Esta colaboración del laicado es tanto más necesaria en nuestros días cuanto que una inmensa masa paganizada escapa por completo a la influencia y al dominio del clero. Víctimas de prejuicios, del odio, de su educación anticristiana, desconfían de todos los que visten sotana, que, ante sus ojos, no son más que explotadores de la credulidad y defensores del capitalismo burgués» [8].

C) Modos de ejercitarlo

382. El sacerdote y el religioso tienen ya concretamente señalados por sus superiores eclesiásticos los diferentes campos de su acción apostólica y a ellos tienen que entregarse con todo el ardor de su celo por la gloria de Dios y la salvación de las almas.

Tratándose de seglares, cabe distinguir dos clases principales de apostolado: el de la *Acción Católica* y el del *propio ambiente*.

a) La Acción Católica ocupa, sin duda, el primer lugar entre las actividades apostólicas a que deben dedicarse los seglares. Es, por decirlo así, su apostolado *oficial*, directamente organizado para ellos por la misma jerarquía eclesiástica. Como es sabido, el gran pontífice Pío XI definió a la Acción Católica—«no sin especial inspiración divina», según él mismo declaró—como *la participación de los seglares en el apostolado jerárquico*. No se trata, naturalmente, de ninguna participación intrínseca en la jerarquía de orden o en la de jurisdicción, pero sí en las *actividades ejecutivas* que les señale la jerarquía. Debidamente organizada, la Acción Católica sería un arma formidable contra el mal y una fuerza eficacísima de apostolado. Por eso, en cierto sentido, *es deber de todo católico pertenecer a ella*, en su rama correspondiente, sin perjuicio de las demás asociaciones piadosas a que quiera libremente pertenecer; y en algunas naciones católicas ya se ha incluído en los catecismos populares el deber de pertenecer a la Acción Católica entre los mandamientos de la santa madre Iglesia.

[7] Pío XI, discurso del 24 de septiembre de 1927.
[8] Colín, o.c., p.429-30.

«La Acción Católica, participación en el apostolado jerárquico de la Iglesia, no es más que la movilización de todas las fuerzas cristianas para extender el reino de Dios. A una guerrilla de francotiradores ha venido a juntarse una guerra de conquista, hecha con tropas regulares y perfectamente encuadradas. Defender la religión, reformar el espíritu público, restaurar la paz social, formar grupos selectos, constituir los cuadros y, sobre todo, con la penetración del medio por el medio, trabajar en la recristianización de una sociedad materializada y atea, ésa es la finalidad y la obra de la Acción Católica. De aquí arranca la obligación de alistarse en sus filas y de aportar la parte alícuota de abnegación que nos corresponda» [9].

b) EL APOSTOLADO DEL PROPIO AMBIENTE. Nadie puede eximirse de él, ya que está al alcance de cada uno. En casa, en la oficina, en el taller, en la calle, con los amigos, en las diversiones, en todas partes se puede y se debe ejercer de mil maneras la caridad del apostolado. Una palabrita amable, un buen consejo, una cariñosa amonestación, un buen libro que prestamos, un espectáculo inmoral del que apartamos al prójimo, etc., etc., son excelentes actos de apostolado, que, si los hacemos por su amor, Dios recompensará espléndidamente.

Pero, para asegurar más y más la eficacia de nuestro apostolado en el propio ambiente, hay que saber combinar el celo ardiente con la prudencia más exquisita. Hay que saber escoger el momento, buscar la mejor ocasión, dar en el punto débil de nuestro prójimo (v.gr., el amor a su madre o a sus hijos), saber esperar, ser dulces y amables, ser muy humildes, no tomar un aire de superioridad o de magisterio, no humillar jamás en público al que tratamos de corregir, permanecer muy unidos a Dios por una ardiente piedad. Si a esto añadimos el apostolado del *ejemplo*, que arrastra y convence más que todos los sermones posibles, y la fuerza formidable de la *oración* y del *sacrificio*, habremos desplegado ante los ojos de los seglares un panorama vastísimo de apostolado, al que pueden y deben entregarse con toda la viveza de su fe y todo el ardor de su caridad [10].

---

[9] COLÍN, o.c., p.430.

[10] Recomendamos a todos la lectura de la preciosa obrita de Mons. Civardi *Apóstoles en el propio ambiente* (3.ª ed., Barcelona 1956), que, dentro de su brevedad, es lo mejor que hemos leído sobre este tema tan importante y sugestivo.

CAPITULO 5

El amor al prójimo en especial

Después de haber estudiado las principales obras de caridad consideradas *en general*, vamos a aplicar los principios fundamentales de la caridad fraterna a algunos de nuestros prójimos *en especial*, de acuerdo con el siguiente plan:

1. El amor a los pobres.
2. El amor a los pecadores
3. El amor a los enemigos.
4. El amor a la familia.

ARTICULO 1

EL AMOR A LOS POBRES

383. El amor a los pobres es de capital importancia en el ejercicio de la caridad fraterna. Para tratar este asunto de manera conveniente, sería preciso un estudio monográfico de gran extensión. Ya comprenderá el lector que no nos es posible abordarlo aquí con la amplitud que se merece, aunque sí lo vamos a hacer con la máxima extensión que nos permite el marco general de nuestra obra.

Dividiremos la materia en los siguientes puntos: eminente dignidad del pobre; el deber de la limosna; cantidad de la misma; circunstancias; Cristo en el pobre.

A) Eminente dignidad del pobre

384. Es preciso, ante todo, caer en la cuenta de la eminente dignidad del pobre ante los ojos de Dios. El mundo desprecia a los desheredados de la fortuna, pero Cristo los identifica consigo mismo: «A mí me lo hicisteis» (Mt. 25,40). Una vez más se advierte en este tan radical contraste que «la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor. 3,19).

El apóstol Santiago sale al paso del criterio mundano de discriminación entre ricos y pobres con estas enérgicas palabras:

«Hermanos míos, no juntéis la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo. Porque, si entrando en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro en los dedos, en traje magnífico, y entrando asimismo un pobre con traje raído, fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico y le decís: «Tú siéntate aquí honrosamente»; y al pobre le decís: «Tú quédate ahí en pie o siéntate bajo mi escabel», ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces perversos? Escuchad, hermanos míos carísimos: ¿No

escogió Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino que tiene prometido a los que le aman? Y vosotros afrentáis al pobre» (Iac. 2,1-6).

Bossuet pronunció uno de sus sermones más sublimes sobre «la eminente dignidad de los pobres». Ofrecemos a continuación un breve esquema del mismo [1].

Texto bíblico: *Los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos* (Mt. 20,16).

Introducción

1. La primera expresión no alcanzará su pleno cumplimiento sino en la resurrección final; pero su reverso comienza ya aquí en la tierra.

2. Podemos ver los primeros rasgos en la institución de la Iglesia, que tiene unas leyes y una política totalmente opuesta al orgullo del mundo.

3. Esta oposición se manifiesta principalmente entre ricos y pobres, sobre todo en tres cosas: en la *preeminencia*, en el *servicio* y en los *privilegios*. Vamos a demostrarlo.

I. En la preeminencia

En el mundo, los ricos llevan la ventaja; en la Iglesia la preeminencia corresponde a los pobres.

1. UNA FICCIÓN. Según San Juan Crisóstomo, de dos ciudades habitadas únicamente por ricos la una y pobres la otra, la primera caería muy pronto en la ruina por el orgullo y la ociosidad, mientras que la segunda prosperaría cada vez más.

El Crisóstomo adjudica su preferencia a la ciudad pobre. Pero esto es una ficción: las ciudades requieren la mezcla de pobres y ricos.

2. UNA REALIDAD. Sin embargo, Dios ha edificado una ciudad de pobres; porque, en contraste con la sinagoga, a la que no le prometía sino bienes terrenos, promete cruces y aflicciones a su Iglesia. La primera era su esposa en su apariencia majestuosa; la otra lo es en su pobreza y desnudez.

En la Iglesia, todo el honor es para los pobres (cf. Lc. 4,18; 6,20; 13,21; 1 Cor. 1,26). Y si los ricos fueron admitidos a la Iglesia, fué después de haber tomado las características de los pobres.

3. UN EJEMPLO. Esto nos debe enseñar a respetar a los pobres, a honrar su condición (Iac. 2,5). San Pablo nos da ejemplo calificando de *servicio* la limosna que ha de llevar él mismo a los pobres, y haciendo orar para que este servicio les resulte agradable (Rom. 15,25-31). ¡Qué gran respeto!

II. En el servicio

En el mundo, los pobres se someten a los ricos; en la Iglesia, los ricos sirven a los pobres.

1. NECESIDAD. Puesto que Dios ha fundado una Iglesia pobre, ¿para qué pueden servirle los ricos?

¿Para el culto? Exigía gran suntuosidad en el templo de Jerusalén, pero la Iglesia prefiere la sencillez.

[1] Cf. ABBÉ LYONS: *Les trois grèces de la chaire* (Nice 1896) p.81.

Dios necesita a los ricos para sus pobres, que son sus miembros predilectos. Porque Cristo, el más inocente, ha querido cargar sobre sí todos nuestros crímenes; el más feliz, ha tomado todas nuestras miserias.

El no quisiera ver en sus iglesias sino a los que llevan su propia marca: a los pobres, a los afligidos...

Pero, sin los ricos, ¿quién les socorrería y aliviaría? ¿Un ángel? Dios prefiere que sean los mismos hombres.

2. LLAMAMIENTO. Venid, pues, ricos; haceos naturalizar en la Iglesia; pero sólo a título de servidores de los pobres. Esto no es una humillación. Ved el caso de Abrahán: creyendo alojar en su casa a tres pobres peregrinos, en realidad alojó al mismo Dios acompañado de dos ángeles (Gen. 18).

¿Qué hacer? Imitar a este gran patriarca, compartir la carga de las riquezas con la que abruma a los pobres y no esperar a la muerte para desprendernos de ellas: «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal. 6,2).

De esta forma se da fin a una injusticia aparente y se restablece la igualdad por la acción de la Iglesia.

III. En los privilegios

En el mundo, los privilegios son para los ricos; en la Iglesia, para los pobres.

1. LOS POBRES. La Iglesia es la ciudad de los pobres, que ostentan la marca más perfecta del jefe crucificado.

La majestad de este reino reside en los que sufren: son, pues, sus privilegiados. Y sin la participación de sus privilegios, no hay salvación para los ricos.

Que nadie desprecie ya la pobreza. Es baja, pero Jesucristo la ha desposado consigo y la ha enriquecido infinitamente.

2. LOS RICOS. Si Cristo ha privilegiado de esta suerte a los pobres, ¿qué os resta a vosotros, ricos? El mismo Cristo os amenaza: «¡Ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo!» (Lc. 6,24).

No os preocupéis. Podéis obtener los privilegios de los pobres socorriéndoles con vuestras limosnas.

¡Oh pobres, qué ricos sois! ¡Oh ricos, qué pobres sois! Recurrid a la pobreza para haceros verdaderamente ricos.

Y mirad a los pobres con ojos inteligentes: «Bienaventurado el que piensa en el necesitado y el pobre; en el día malo, Yavé le librará» (Ps. 40,1). Ved a Jesucristo en ellos, los privilegiados de la Iglesia, y consideraos a vosotros como obligados a servirles».

Estas últimas palabras del gran orador francés nos dan la clave definitiva para explicar la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia: son los más auténticos representantes de Cristo, que, «siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que nosotros fuésemos ricos por su pobreza» (2 Cor. 8,9). Esta es la razón más profunda del respeto que ha de merecernos el pobre y el principal motivo que ha de impulsarnos a socorrerle.

A este propósito escribe con acierto el canónigo Leclercq [2]:

«Lo que hicisteis al más pequeño de vuestros hermanos, a mí lo hicisteis» (Mt. 25,40). Esta frase y otras semejantes del Evangelio han impresio-

[2] En *La Cité Chrétienne*, citado por BERINGER, o.c., vol.15 (Barcelona 1933) p.463-64.

nado vivamente a las generaciones cristianas. El pobre, en la Iglesia, se ha investido de dignidad. Cristo coloca al pobre en nuestro camino para que ejercitemos en él el amor que Jesús nos inspira. Es, pues, en cierta manera, el mensajero y el representante de Cristo.

Si queremos manifestar el amor divino que se desborda de nuestras almas, he aquí a los pobres y a los enfermos. Dios nos manda que les miremos como imagen suya y que les hagamos el bien que no podemos hacer a El mismo.

La Edad Media poseía y practicaba profundamente esta devoción de considerar a Cristo en el pobre y en el enfermo. Es cosa sabida que una de las prácticas más agradables a los cristianos fervorosos de aquel tiempo era servir por sí mismos la comida a los pobres, el lavarlos y cuidarlos esmeradamente. Ponerse al servicio de los pobres era lo mismo que ponerse al servicio de Cristo. Parecía que faltaba algo en la vida de un cristiano si no tenía algunos pobres a los cuales servir y algunos enfermos que cuidar. Y vemos a los santos ir en busca de las miserias. Cuando Santa Juana de Chantal viajaba, en todas las poblaciones donde se detenía, en lugar de ir a visitar los monumentos, iba a socorrer a los pobres y a los enfermos.

Una de las más bellas manifestaciones de la caridad católica es esta especie de predilección por los pobres y los desgraciados que se halla en todas las almas apostólicas: la caridad de un San Vicente de Paúl y de sus Hijas de la Caridad, de las Hermanitas de los Pobres, de un San Juan Bosco y de un Cottolengo, esta caridad que les hacía hallar todas sus delicias en rodearse de toda clase de miserias, aun a veces las más repugnantes. ¡Abnegación admirable! ¡Poner toda su felicidad en aliviar la miseria del prójimo, no tener otra felicidad que ésta, no hallar felicidad en la busca de los placeres personales, sino en ver en torno a sí cómo el sufrimiento se atenuaba, la miseria desaparecía y los desgraciados se convertían en hombres sanos de cuerpo, de espíritu y de voluntad, en hombres honestos, en buenos cristianos y ciudadanos útiles!

Ver a Cristo en el pobre. Hacer para el pobre y el enfermo lo que habríamos querido hacer para Cristo doliente. Sembrar felicidad entre los desheredados por el mundo. He aquí el cristianismo auténtico».

Insistiendo en estas mismas ideas, escribe hermosamente el P. Carlos Parra, S. I. [3]:

«He aquí, pues, definida por Dios la misión del pobre sobre la tierra: es el árbitro de la salvación. Y si protestáis contra este privilegio, reclamándolo para Dios, Dios mismo os responde: El pobre y yo somos una misma cosa; cuanto hagáis por él o contra él, por mí o contra mí lo hacéis.

Pobres o ricos, jamás consideraremos suficientemente el fondo de esta verdad. Sin duda Dios nos ha acostumbrado a toda clase de paradojas. El mismo se hizo hombre, y, una vez tomada la naturaleza del hombre, se sustituye al pecador, poniéndose bajo las iras de la justicia divina. En verdad había motivo para pasmarse al ver a Dios ocupando el lugar de los blasfemos y de los deshonestos; pero por lo menos podía de alguna manera explicarse esta locura de amor, por el hecho mismo de que sin ello el hombre no podía satisfacer la deuda que con Dios tenía contraída. Pero ¿qué necesidad había de divinizar al pobre y hacerse suplir por él? El amor divino no tenía aquí ni el pretexto de la necesidad. Porque es preciso un grande amor para decir de alguna persona: cuanto hagáis por ella es como si lo hicierais por mí. Una madre puede decirlo tratándose de sus hijos; pero a Vos, ¡oh Dios mío!, ¿de dónde os vienen tan raras inclinaciones? Pero ¿por

[3] En el *Messager du Coeur de Jésus*, citado por BERINGER, ibid., p. 478-79.

qué intentar ahora profundizar este nuevo misterio? ¿No basta que su deslumbrante oscuridad ilumine el problema que nos reserva un nuevo resplandor?

Cuando recogemos a un niño abandonado no salvamos solamente a un ser débil y expuesto a la muerte: Dios suspira en esa cuna. Y si en las horas amargas que precedieron al nacimiento del Salvador hubiéramos recibido en nuestra casa a la divina Madre y calentado en nuestro hogar los lienzos para el recién nacido, este Hijo del hombre, Juez soberano de la humanidad, en el día de la suprema justicia no nos habría pagado mejor nuestra caridad.

Estos pobres a los cuales alimentamos, vestimos y damos abrigo, no dudéis que son el mismo Jesús, el pobre errante de los caminos de Galilea y de Judea sin casa y sin pan. Cuando nuestras manos vendan las heridas de los enfermos, Jesús, atento a cada uno de nuestros actos, nos contempla con el mismo agrado con que miraba a la Verónica cuando, al subir al Calvario, vino a limpiar su rostro de las salivas y la sangre que lo afeaban. Cuando, sentados al lado de nuestros pobres, oímos el monótono relato de sus tristezas, seguimos como María y las mujeres de Jerusalen a Jesús solo y abandonado que se dirige a la muerte en la triste soledad en que los discípulos le habían dejado; y cuando, finalmente, amortajamos a nuestros pobres muertos, Jesús, que aceptó esta extrema pobreza de tener que pedir prestado un sudario y una tumba para ser sepultado, nos ve tomando este cadáver, envolviéndolo en el lienzo, y su divina voz murmura a nuestro oído estas palabras divinas: «Lo que hacéis a uno de estos mis amados, a mí lo hacéis».

Profundizando esta idea, los santos ponían sus labios en las fétidas llagas y les parecía beber allí las dulzuras de Dios. Algunas veces, Dios, correspondiendo a tan tierna generosidad, ha descubierto su rostro divino, y el leproso socorrido se ha transfigurado en Cristo triunfante. Un día que Angela de Foligno, no pudiendo recibir la Eucaristía, había ido a buscar en un hospital alguna compensación a esta sed de Dios que la abrasaba, después de haber besado los miembros mutilados de un leproso, exclamó: «Me parece que acabo de comulgar».

Es de esta manera como Dios comprende al pobre: ¡le divinizal Siendo así, ¿podrá quejarse el pobre, y el rico podrá dejar de amarle?

Y, a decir verdad, para comprender íntimamente a alguien, ¿no es cierto que hay que empezar por amarle?»

Son legión, por desgracia, los cristianos que no comprenden al pobre porque no le aman, y no le aman porque no le comprenden. Acostumbrados a contemplar todas las cosas tan sólo con ojos carnales y a enjuiciarlas a base únicamente de criterios humanos, estas realidades divinas que se ocultan tras los velos de la fe se les escapan casi por completo. Otras veces su falta de comprensión obedece al atolondramiento de vértigo de la vida moderna, que apenas les deja tiempo para pensar en otra cosa que en la lucha terrible por la propia existencia y la de los seres queridos que le rodean. Escuchemos al P. Plus explicando admirablemente este lamentable estado de cosas [4]:

«¿De dónde procede que falte en muchos este «espíritu del cristianismo?» *¿Es falta de fe?* Sí, ya lo hemos notado.

---

[4] P. Plus, S. I., *Cristo en nuestros prójimos* 5.ª ed. (Barcelona 1943) p.83-85.

¿Es falta de corazón? Sí, en muchas personas, demasiado sumidas en su amor propio.

Hay que añadir otro motivo demasiado frecuente: *la falta de atención.*

Nada más curioso que nuestra facultad de cruzar por la vida sin apenas enterarnos de nada.

El don de observación es uno de los más raros. Se vive, pero no se ve. Andamos con los ojos abiertos, pero no observamos nada o poca cosa.

En la gente joven, nada más sorprendente. Lafontaine decía de ellos: «Esta edad carece de compasión».

No es verdad; los jóvenes tienen corazón, pero no tienen ojos. He aquí su gran falta. Os parecen indiferentes para tal necesidad. No lo son, pero se han olvidado de ver que había allí tal necesidad.

Haced la experiencia cuando quisiereis.

En un regreso de las vacaciones de año nuevo. En un departamento de colegiales se engolfa un pequeño telegrafista. Entran rachas de un aire helado; los colegiales arrugan el ceño. En las redes del equipaje hay abrigos y pieles, mientras el muchacho telegrafista no lleva más que una bufanda. Los colegiales se ofrecen mutuamente caramelos, bombones, cigarrillos. ¿Ofrecerán de ellos al huésped? No se les ocurre. Es menester que yo avise con el codo a mi vecino... ¿Es falta de corazón? No; acaso timidez, pero sobre todo egoísmo inconsciente. No caían en la cuenta.

¡Cuánto se sufre en el mundo por la ajena inconsciencial

Hay un colegio en plena Gran Vía. Los alumnos, cada vez que salen, pasan al lado de muchachos descalzos que andan por el lodo, harapientos... Escuchad, recorriendo las filas, las conversaciones que llevan. Tratan de autos, aviones, viajes, lances de caza o deportivos... Aquella miseria a su lado, que viene a quebrarse en sus filas como un agua alterada en el costado de un buque, ¿creéis que la distinguen, que ponen en ella atención?

Durante las vacaciones, en la playa, con la raqueta de tenis bajo el brazo, se cruzan con muchachitos que, en pie desde las tres de la mañana, han ido durante la marea baja a sacar gusanos para la pesca. ¿Creéis que nuestros jugadores se han fijado en esos pescadores? Entiendo de suerte que hayan sentido casi un remordimiento al comparar su vida tan suave con la tan dura de los otros... Preguntad otro tanto a la bailarina que decíamos, si al comprar sus perlas en la joyería se acordaba de los afanes de los pescadores de perlas. Las más de las gentes no ven nada y no reflexionan.

Antes de la guerra, una pobre costurera de blanco, con un salario de hambre, obligada a coser hasta altas horas de la noche para sustentar a su anciana madre enferma, me decía con una dolorosa sonrisa: «Cuando llegan las once, para tener los ojos abiertos, tengo necesidad a veces de ponerme entre los párpados cabos de fósforos». ¿Quién piensa en esto, por vida vuestra, entre los que gustan de usar ropa blanca fina?

¿Quién reflexiona sobre los trances por que pasa la madre de familia, en ciertos hogares desheredados, afligida ante el pan que escasea y los pequeñuelos que tienen hambre?

—¿Qué edad tiene vuestro chico?

—Once años—contestó un pastor.

—¿Once años? Justamente es la edad de Pablito.

Mas Pablo era ya un muchachón: alto como un hombre, con una caraza mofletuda y roja. El buen hombre mira a Pablo y dice:

—Es que el señorito come carne.

Y lo dice sin amargura.

Preguntado, dijo que tenía ocho hijos y ganaba (era antes de la guerra)

seis reales diarios. ¿Cómo pueden vivir dos personas mayores con ocho hijos y seis reales diarios? [5]

Hay cosas tristes que sabemos muy bien, pero en las que nunca pensamos».

B) El deber de la limosna

385. 1. **Noción.** La limosna es *la acción de dar alguna cosa al necesitado por amor a Dios y propia compasión.* No se refiere a la *cosa dada,* sino a la *acción* de darla. Es un acto de caridad a través de la misericordia, o sea, un acto elícito de la misericordia imperado por la caridad [1].

Modernamente se discute entre los autores si el *motivo* de la limosna es sólo la caridad o también la justicia social. Hay tres opiniones distintas: *a)* la de los que creen que se trata exclusivamente de una obligación de caridad; *b)* la de los que afirman que pertenece siempre a ambas; y *c)* la de los que hacen intervenir la justicia social tan sólo en los casos de extrema necesidad.

386. 2. **Obligatoriedad.** La limosna generosa y espléndida, hasta el máximo de nuestras posibilidades, no es un consejo de perfección: es un precepto *grave* que obliga, en mayor o menor escala, a todos los hombres del mundo, de suerte que su incumplimiento voluntario y consciente puede acarrearnos, por sí solo, la eterna condenación.

Para proceder con la máxima claridad y precisión en esta materia tan seria y delicada, vamos a establecer una serie de conclusiones, que iremos probando en forma rigurosamente científica.

Conclusión 1.ª Por derecho natural y divino positivo hay obligación grave de ejercer la virtud de la limosna.

387. He aquí las pruebas:

a) EL DERECHO NATURAL ordena socorrer al necesitado como miembro de la sociedad humana con derecho a la vida. En extrema necesidad podría incluso el necesitado tomar por su cuenta lo que no le ofrecen espontáneamente, porque en esa situación todas las cosas son comunes a todos, según los designios del Creador. La paz social exige también atender a los necesitados para evitar revueltas y sediciones.

b) EL DERECHO DIVINO POSITIVO preceptúa expresamente la limosna, como vamos a ver ampliamente en seguida. Y la preceptúa con obligación *grave,* puesto que su incumplimiento culpable lleva consigo la pérdida de la gracia santificante (cf. 1 Io. 3,17) y la condenación eterna: «¡Apartaos de mí, malditos, al fuego eternol... Porque tuve hambre y no me disteis de comer...», etc. (Mt. 25,41-42).

Para mayor abundamiento, vamos a exponer ampliamente estos

[5] Raimundo Brucker, el obrero anarquista convertido al catolicismo, hizo un día esta dolorosa confidencia: «¡Ah, no sabéis lo que es ver el hambre en el estómago de sus hijos!» *(Nota del P. Pius.)*

[1] Cf. II-II 32,1.

dos argumentos fundamentales, examinando despacio el fundamento escriturístico del precepto de la limosna y las razones teológicas que lo abonan y confirman.

a) La limosna en la Sagrada Escritura

388. Imposible recoger aquí todos los textos bíblicos alusivos al deber y provechos de la limosna. Ya hemos citado algunos al hablar del amor al prójimo en general (cf. n. 267). Recogemos aquí una breve serie de los más expresivos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Antiguo Testamento:

«Sembrarás tu tierra seis años y recogerás sus cosechas; al séptimo la dejarás descansar, que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo coman las bestias del campo. Eso harás también con las viñas y los olivares» (Ex. 23,10).

«Cuando hagáis la recolección de vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo de tu campo, ni recogerás las espigas caídas, ni harás el rebusco de tus viñas y olivares, ni recogerás la fruta caída de los frutales; lo dejarás para el pobre y el extranjero. Yo, Yavé, tu Dios» (Lev. 19,9).

«Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra» (Deut. 15,11).

«Según tus facultades, haz limosna y no se te vayan los ojos tras lo que des. No apartes el rostro de ningún pobre, y Dios no lo apartará de tí. Si abundares en bienes, haz de ellos limosna; y si éstos fueren escasos, según esa tu escasez, no temas hacerla. Con esto atesoras un depósito para el día de la necesidad, pues la limosna libra de la muerte y preserva de caer en las tinieblas, y es un buen regalo la limosna en la presencia del Altísimo para todos los que la hacen» (Tob. 4,7-11).

«Bienaventurado el que piensa en el necesitado y el pobre; en el día malo, Yavé le librará» (Ps. 40,1).

«Haced justicia al pobre, al huérfano; tratad justamente al desvalido y al menesteroso. Librad al pobre y al necesitado, sacadle de las garras del impío» (Ps. 81,3-4).

«No niegues un beneficio al que lo necesita, siempre que en tu poder esté el hacérselo» (Prov. 3,27).

«El benéfico se sacia, y quien largamente da, largamente tendrá» (Prov. 11,25).

«El que desprecia a su prójimo, peca; bienaventurado el que tiene misericordia de los pobres» (Prov. 14,21).

«A Yavé presta el que da al pobre; El le dará su recompensa» (Prov. 19,17).

«El que cierra sus oídos al clamor del pobre, tampoco, cuando él clame, hallará respuesta» (Prov. 21,13).

«El hombre generoso es bendecido, porque da al pobre de su pan» (Prov. 22,9).

«El que da al pobre no tendrá pobreza; el que aparta de él sus ojos tendrá muchas maldiciones» (Prov. 28,27).

«Echa tu pan a las aguas, que después de mucho tiempo lo hallarás» (Eccl. 11,1).

«El agua apaga la ardiente llama, y la limosna expía los pecados» (Eccli. 3,33).

«Hijo mío, no arrebates al pobre su sostén, no vuelvas tus ojos ante el necesitado. Da al hambriento y satisfaz al hombre en su necesidad. No irrites al corazón ya irritado y no difieras socorrer al menesteroso. No desdeñes al suplicante atribulado y no vuelvas el rostro al pobre. No apartes los ojos del necesitado y no des al hombre ocasión de maldecirte; pues, si te maldice en la amargura de su alma, su Hacedor escuchará su oración» (Eccli. 4,1-6).

«Alarga al pobre tu mano, para que seas cumplidamente bendecido» (Eccli. 7,36).

«Sé generoso con el desgraciado y no le hagas esperar la limosna. Por amor de la Ley acoge al pobre y en su necesidad no le despidas vacío. Por amor del hermano y del amigo consiente en perder tu dinero; no dejes que se enmohezca bajo una piedra. Hazte un tesoro según los preceptos del Altísimo, y te aprovechará más que el oro. Encierra la limosna en tus arcas —o sea, en el corazón del pobre—, y te librará de toda miseria» (Eccli. 29,11-15).

«¿Sabéis qué ayuno quiero yo?, dice el Señor, Yavé. Romper las ataduras de iniquidad, deshacer los haces opresores, dejar ir libres a los oprimidos y quebrantar todo yugo; partir su pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver tu rostro ante tu hermano. Entonces brillará tu luz como la aurora, y se dejará ver pronto tu salud, e irá delante de ti la justicia, y detrás la gloria de Yavé. Entonces llamarás, y Yavé te oirá; le invocarás, y El dirá: Heme aquí» (Is. 58,6-9).

Nuevo Testamento:

«Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado» (Mt. 5,42).

«El que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt. 10,42).

«Díjole Jesús: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme» (Mt. 19,21).

«Venid, benditos de mi Padre..., porque tuve hambre y me disteis de comer...», etc.

«Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno..., porque tuve hambre y no me disteis de comer...», etc. (Mt. 25,34ss.).

«Las muchedumbres le preguntaban (a Juan el Bautista): Pues ¿qué hemos de hacer? El respondía: El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos haga lo mismo» (Lc. 3,10-11).

«Da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo» (Lc. 6,30).

«Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno. La medida que con otros usareis, ésa se usará con vosotros» (Lc. 6,38).

«¿Quién de estos tres te parece haber sido prójimo de aquel que cayó en poder de ladrones? El contestó: El que hizo con él misericordia. Contestóle Jesús: Vete y haz tú lo mismo» (Lc. 10,36-37).

«Dad limosna según vuestras facultades, y todo será puro para vosotros» (Lc. 11,41).

«Vended vuestros bienes y dadlos en limosna; haceos bolsas que no se gastan, un tesoro inagotable en los cielos, adonde ni el ladrón llega ni la polilla roe; porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón» (Lc. 12,33-34).

«Cuando hagas una comida, llama a los pobres, a los tullidos, a los cojos

y a los ciegos, y tendrás la dicha de que no puedan pagarte, porque recibirás la recompensa en la resurrección de los justos» (Lc. 14,13-14).

«Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos» (Lc. 16,9).

«Sucedió, pues, que murió el pobre, y fué llevado por los ángeles al seno de Abrahán; y murió también el rico y fué sepultado. En el infierno, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vió a Abrahán desde lejos y a Lázaro en su seno. Y, gritando, dijo: Padre Abrahán, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojado en agua, refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas llamas. Dijo Abrahán: Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado» (Lc. 16,22-25).

«Zaqueo, en pie, dijo al Señor: Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuádruplo. Díjole Jesús: Hoy ha venido la salud a esta casa, por cuanto éste es también hijo de Abrahán» (Lc. 19,8-9).

«Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno» (Act. 2,44-45).

«No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles y a cada uno se le repartía según su necesidad» (Act. 4,34-35).

«En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús, que El mismo dijo: «Mejor es dar que recibir» (Act. 20,35).

«Vuestra abundancia alivie la escasez de aquéllos, para que asimismo su abundancia alivie vuestra penuria, de manera que haya equidad» (2 Cor. 8,14).

«Pues os digo: El que escaso siembra, escaso cosecha; el que siembra con largueza, con largueza cosechará. Cada uno haga según se ha propuesto en su corazón, no de mala gana ni obligado, que Dios ama al que da con alegría» (2 Cor. 9,6-7).

«No nos cansemos de hacer el bien, que a su tiempo cosecharemos, si no desfallecemos. Por consiguiente, mientras hay tiempo, hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe» (Gal. 6,9-10).

«... la avaricia, que es una especie de idolatría» (Col. 3,5).

«Amos, proveed a vuestros siervos de lo que es justo y equitativo, mirando a que también vosotros tenéis Amo en los cielos» (Col. 4,1).

«A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo, para que lo disfrutemos, practicando el bien, enriqueciéndonos de buenas obras, siendo liberales y dadivosos y atesorando para lo futuro con que alcanzar la vida eterna» (1 Tim. 17,19).

«De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios» (Hebr. 13,16).

«¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: «Yo tengo fe», si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe? Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen del alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dijere: «Id en paz, que podáis calentaros y hartaros», pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendría? Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta» (Iac. 2,14-17).

«Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad, porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados» (1 Petr. 4,8).

«El que tuviere bienes de este mundo, y, viendo a su hermano pasar

necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Io. 3,17-18).

Hasta aquí la Sagrada Escritura. Su lenguaje no puede ser más claro ni apremiante. La limosna constituye un grave deber que, en la medida de las propias posibilidades, nadie puede descuidar sin comprometer seriamente su misma salvación eterna.

Los Santos Padres tienen páginas bellísimas urgiendo esta misma obligación. Insisten, sobre todo, en la idea evangélica de que el pobre es el representante de Cristo, y a El socorremos cuando atendemos al menor de sus hermanos. Véase, por ejemplo, con qué persuasiva elocuencia trata de inculcar esta idea San Pedro Crisólogo:

«Las manos del pobre son el cepillo de Cristo, porque lo que el pobre recibe Cristo lo acepta. Da, pues, la tierra al pobre y te darán a ti el cielo; da una moneda y recibirás un reino; dale un poco y lo recibirás todo. Da al pobre para darte a ti mismo; porque lo que dieres al pobre, lo tendrás tú; lo que no dieres al pobre, lo tendrán otros» [2].

b) Exposición teológica

389. Como acabamos de ver, el precepto de la limosna consta con toda claridad en la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Veamos ahora los principales argumentos teológicos que lo abonan y confirman a la luz de la razón iluminada por la fe.

Escuchemos, en primer lugar, el razonamiento de Santo Tomás contestando a *si es de precepto dar limosna* [3]:

«Cayendo el amor del prójimo bajo precepto, por necesidad ha de caer también todo aquello sin lo cual no se conserva ese amor. Toca al amor del prójimo no sólo que le queramos el bien, sino también que se lo hagamos, según aquello de San Juan: «No amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y en verdad» (1 Io. 3,18). Para desear y obrar el bien con uno, se requiere que le socorramos en sus necesidades, lo cual se realiza con la donación de la limosna. Por tanto, tal donación es de precepto».

A continuación expone el Doctor Angélico de qué forma ha de cumplirse este precepto. En las siguientes conclusiones recogeremos su doctrina.

En el argumento *sed contra* de este mismo artículo había expuesto otra razón concluyente sobre la gravedad de este precepto. He aquí sus palabras:

«A nadie se castiga con pena eterna por omisión de algo que no está mandado en precepto. Pero algunos son castigados con pena eterna por haber omitido la limosna, como dice el Evangelio (Mt. 25,41-46). Luego la limosna cae bajo precepto».

Contestando a la objeción de que a cada cual es lícito retener lo suyo, y, por consiguiente, el que se niega a dar limosna no peca, escribe Santo Tomás:

---

[2] SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 8 *de ieiunio et eleemosyna*: ML 52,210.
[3] Cf. II-II 32,5.

dos al rey de Asiria, el rey de Israel Manahem impuso a cada uno de los propietarios del reino el pago de 50 siclos de plata. Fueron menester 60.000 propietarios para reunir la contribución.

El acaparamiento de la propiedad, que destruía la igualdad inicial, creaba grandes propiedades y tendía a reducir a muchos a la indigencia y a eliminar poco a poco a los pequeños, es vehementemente vituperado por los profetas: «¡Ay de los que juntáis—exclama Isaías—casa con casa y añadís tierra a tierra al término del lugar! ¿Por ventura habitaréis vosotros solos en medio de la tierra? (Is. 5,8).

El israelita, con esta legislación, veía asegurada la fuente donde podía apagar la sed de sus indigencias materiales y el deseo de llevar una vida digna y holgada.

Si aplicásemos la tendencia de esta legislación a la riqueza en la organización social y económica actual, ¡qué aplicaciones más interesantes se podrían deducir! La legislación social hasta ahora existente quizás quedaría avergonzada de su timidez.

4. El derecho de propiedad no es de los más rigurosos

393. Ya se ve, por los textos citados, que, en el concepto de Dios, el derecho de propiedad individual no es un derecho de los más rigurosos, puesto que manda con tales términos el desprendimiento. Ha de pensar el que posee abundancia de bienes materiales que su derecho sobre ellos no es tan absoluto como ordinariamente se cree y se siente. Algunos conciben la propiedad con un exclusivismo enormemente exagerado; se alimentan todavía del espíritu del liberalismo, que ha introducido en las conciencias, con las prácticas de la economía individualista, una noción y un sentimiento de la propiedad también individualistas. Pero este individualismo tan exagerado del derecho de propiedad no podrá borrar jamás el sello de destino universal que tienen los bienes, y si éstos tuvieran racionalidad, protestarían de esta rigidez en su apropiación.

Veuillot, después de los sucesos revolucionarios de febrero de 1848 en Francia, comentaba la reacción de los ricos con estas palabras: «Al oír todo lo que se dijo después del 24 de febrero, uno creería que los franceses no tienen cosa más querida que la propiedad. Los principios más santos, más sagrados, son puestos en cuestión; la familia, la moral y Dios mismo son atacados cada día; nadie se conmueve. Pero, a la menor palabra contra la propiedad, todo el mundo se levanta, se está pronto a morir por ella y se muere por ella».

Han de saber los poseedores de la riqueza que hay otros derechos mucho más fuertes que el de propiedad. Santo Tomás colocaba el derecho de propiedad en el Derecho de gentes, un derecho que se podría llamar no primario, sino secundario, «algo añadido al derecho natural como producto de la razón humana» [1].

En el caso de que una nación llegue a estar tan desequilibrada de resultas de la mala distribución de la riqueza, nuestro Luis Vives no duda en decir lo que se puede hacer: «Así como se renuevan en la ciudad todas las cosas que, por el tiempo o acasos, o se mudan o se acaban, como son muros, fosos, parapetos, arroyos, institutos, costumbres y aun las leyes mismas, así también sería justo renovar aquella primera distribución del dinero, que con el curso del tiempo ha recibido daño de muchas maneras». Claro

[1] La mayor parte de los autores escolásticos opinaban que, si el hombre no hubiera pecado, conservando su inocencia, ni siquiera habría sido necesario el régimen de propiedad privada. En caso de extrema necesidad, puede uno tomar los bienes necesarios para satisfacerla, y nadie se lo puede legítimamente impedir, ni aun su propietario.

está que, dada la complejidad del régimen económico actual, esta nueva distribución sería imposible, y, si se intentase, sería peor el remedio que la enfermedad. Pero esta sugerencia indica que no es el derecho de propiedad tan inviolable como se cree.

Además, cuantos más bienes se poseen, menos estricto es el derecho de propiedad sobre lo sobrante, porque entonces rebasan la esfera de lo individual. «El exceso no es una exigencia de la naturaleza—dice el P. Rutten—. El hombre podrá tener un derecho a él y aun hacerlo valer; pero esto ya no será un derecho tan riguroso; y el uso que hiciere de estas cosas superfluas no será un derecho exclusivamente suyo, como es el uso de los bienes poseídos por derecho natural». La propiedad de los bienes superfluos solamente se justifica por razones sociales.

5. Aspecto social de los bienes materiales en su formación

394. No solamente por su destino, como vimos, tienen estos bienes una proyección social, sino también por su formación y elaboración.

No ha contribuído uno solo a formar aquellos bienes que posee o que puede poseer con los signos representativos que atesora. No podría nadie sacar una importante renta de la tierra o de las primeras materias sin el concurso de muchos cooperadores. Examínense sobre todo los medios de producción, los productos manufacturados, y se verá cuántos han contribuído a su elaboración. ¡Cuánto trabajo acumulado ajeno hay en lo que llamamos propio! «La fuerza y la eficacia del trabajo de los obreros es tanta—dice León XIII—, que con grandísima verdad se puede decir que la riqueza de los pueblos no la hace sino el trabajo de los obreros» *(Rerum novarum)*.

Esta acumulación de trabajo ajeno en lo que llamamos propio es necesaria, porque, de lo contrario, nada podríamos tener y de nada podríamos disfrutar, a no ser que nos contentásemos con la vida económica rudimentaria de los pueblo primitivos.

Por tanto, esta proyección social de los bienes materiales, que a veces refleja el trabajo de generaciones y generaciones, ha de invitar también a la comunicación, sobre todo cuando los elementos cooperadores no han recibido la parte correspondiente, comunicación que tenga el sentido de una contraprestación por lo mucho que los demás han contribuído a elaborar los bienes propios. Sin el trabajo de los otros, los ricos serían pobres, muy pobres. No es, pues, razón que, si tantos han cooperado a producir los bienes materiales, éstos pasen en gran escala a manos de pocos y en parte muy exigua a las grandes masas de productores.

6. El rico, asociado a la providencia de Dios

395. No es de maravillar que los bienes materiales tengan, ya en su destino, ya en su formación, una proyección social tan señalada. «Los bienes de naturaleza y de gracia—decía León XIII—son patrimonio común del género humano» *(Rerum novarum)*. Son el patrimonio legado por Dios a los hombres para que satisfagan sus necesidades materiales y espirituales. Por esto decíamos que, respecto de Dios, el hombre no es más que un propietario subordinado, un gerente, un administrador, y si Dios ha querido la división de los bienes materiales entre los particulares, ha querido también que el hombre sea el ejecutor de la divina voluntad respecto de la propiedad, un cooperador de la divina Providencia, que dirija los recursos económicos hacia su meta primordial y fundamental; a que todo el género humano, sin excluir a nadie, goce convenientemente de los bienes materiales.

Y por aquí hemos llegado a un elevado punto de vista. Las intenciones y la administración de aquel a quien sobran bienes materiales para su digna subsistencia han de participar de las intenciones y de la administración de Dios. Dios quiere que el propietario se le asocie a la gran función de comunicar los bienes materiales a toda la humanidad. He aquí cómo de las riquezas, situados desde este punto de vista, se hace un instrumento de honor: el que las posea se ha de considerar investido del honroso deber de repartirlas con los prójimos.

La propiedad es individual, pero el oficio que entraña la posesión de la riqueza es eminentemente social. «El ser rico—dice Torras y Bages—, el ser amo, o propietario, o capitalista, es un oficio social, el más oficial de todos los oficios después del sacerdocio; porque, así como éste es depositario y distribuidor de la gracia entre los hombres, según la Providencia general y ordinaria de Dios, así también el amo y el capitalista son como unos acumuladores necesarios de la riqueza pública, que ellos han de distribuir entre sus auxiliares». «De las dos formas que importa el oficio social del propietario, tener y dar, la de comunicar a los otros es la principal». «La administración de la propiedad—dice el P. Rutten—es una participación en la obra de la divina Providencia».

7. Los bienes materiales, instrumento de santificación

396. Las riquezas, con la actuación de este oficio casi sacerdotal de distribuirlas entre los necesitados, se convierten en un instrumento de santificación. Entonces cumplen los bienes materiales con el fin para que Dios los ha creado: para ayudar al hombre, como dice San Ignacio, en la prosecución del fin para que ha sido creado. Entonces, desde la atalaya de esta alta función, el concepto de la riqueza queda transformado, y el concepto pagano y liberal de la propiedad queda envuelto en los repliegues despreciables y rastreros del egoísmo. Entonces se ve que es falsa aquella frase del economista Nittí: «El cristianismo no ha sido más que una revolución económica; la pobreza se ha hecho una condición indispensable para entrar en el reino de los cielos». Entonces se ve muy bien que las riquezas son compatibles con el bienestar moral de sus poseedores, que, aunque el salvarse los ricos sea imposible a los hombres, es posible a Dios. Y no sólo salvarse, sino también santificarse en alto grado con el desempeño de esta alta función cooperadora de la divina Providencia.

¡Cuántos ejemplos de ricos podríamos citar aquí que han entendido este punto y han obrado en consecuencia!

Siempre será verdad que el desprendimiento efectivo de los bienes terrestres es un medio de llegar a una perfección más alta. «Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres», dice Jesucristo. Pero así como, en frase de Torras y Bages, «se sirve Dios de la materia para llevar a los hombres a los destinos sublimes de la creación», así el hombre se puede servir de los bienes materiales que la Providencia le ha deparado para santificarse y alcanzar grandes méritos para la eternidad. En este sentido se ha dicho que las riquezas son algo divino. «Los ricos—decía Lactancio—entre nosotros no se distinguen más que por el poder que tienen de hacer más bien. Son ricos no por los patrimonios que poseen, sino por el uso que de ellos hacen en favor de la caridad».

Estos son los principales argumentos que fundamentan la función social de la propiedad en orden a la comunicación cristiana de los bienes materiales a los que tengan necesidad de ellos. Afectan,

en primer lugar, a los propietarios de grandes riquezas; pero, guardando las debidas proporciones, o sea, en la medida de las propias posibilidades, afectan a todos los hombres sin excepción. Todos tenemos obligación de «partir nuestro pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver el rostro ante el hermano» (Is. 58,7).

Exponiendo ideas de San Agustín, escribe a este propósito Gustavo Combès [5]:

«Hay en toda ciudad un cierto número de ciudadanos desheredados a quienes la vida rehusa todos o parte de los medios de subsistencia. Es un hecho muy doloroso, pero que la sabiduría divina tolera para poner a prueba la sabiduría de los hombres. Porque, de esta suerte, les ofrece la ocasión de aplicar su justicia y ejercer su caridad, mandando a todos los que poseen alguna cosa que consideren a los pobres cómo los miembros más queridos de la familia social y les reserven las primicias de su amor fraternal.

Por lo demás, aquí, como en todos los problemas de la vida colectiva, la justicia es la base del amor y establece los derechos rigurosos de la miseria para mejor precisar los deberes de la caridad.

¿Qué son, en efecto, los bienes de este mundo? Se cree generalmente que pertenecen a sus propietarios y que, por lo mismo, tienen ellos el derecho de usar y de abusar a su antojo. Es un error. Pertenecen únicamente a Dios. El los ha distribuído a los buenos y a los malos. Ha dejado a las leyes humanas el cuidado de establecer los fundamentos jurídicos y de regular su transmisión, pero conserva sobre ellos su derecho soberano. Los beneficiarios los retienen, pero no los poseen. Se trata de un simple depósito, de cuya custodia están encargados. Son responsables de su gestión ante la justicia divina, y no merecen el gozo de custodiarlos si no reparan, según sus medios. las injusticias sociales.

La Sagrada Escritura no deja lugar a ninguna duda sobre este asunto. Dios mismo ha dicho por su profeta Ageo: *Mía es la plata, mío es el oro, dice Yavé Sebaot* (Ag. 2,8). Por consiguiente, todo aquel que no quiere compartir con los pobres lo que posee, debe comprender por estas palabras que sus bienes no son suyos y que se le manda comunicarlos como pertenecientes a Dios...

Todas las riquezas que circulan en el mundo están gravadas, en nombre de la miseria humana, con una hipoteca sagrada. Esto es ciertísimo. Esa hipoteca no está inscrita, como las otras, en los pergaminos de los magistrados, pero está escrita con caracteres imborrables en la ley divina. Y a nadie está permitido repudiarla, por muy pequeña que sea su fortuna».

Puesta ya fuera de toda duda la obligación de la limosna por derecho natural y divino positivo, veamos ahora, en una nueva conclusión, en qué grado o medida obliga a cada uno en cada caso particular.

---

[5] GUSTAVE COMBÈS, *La charité d'après Saint Augustin* (París 1934) p.211ss.

Conclusión 2.ª La obligación de la limosna en cada caso particular se mide por un doble capítulo: la necesidad del prójimo y las propias posibilidades.

397. Vamos a explicar en qué consiste cada uno de esos dos capítulos.

1.º LA NECESIDAD DEL PRÓJIMO puede ser:

a) *Extrema*, cuando sin el socorro ajeno se encuentra en peligro próximo de perder la vida.

b) *Grave*, si no puede evitar, sin ese socorro, un mal *grave* temporal (v.gr., encarcelamiento, infamia, pérdida considerable de fortuna, etc.).

c) *Común*, cuando padece alguna necesidad ordinaria y fácilmente subsanable (v.gr., los mendigos habituales).

2.º LAS PROPIAS POSIBILIDADES hay que valorarlas según una triple clasificación de bienes:

a) *Bienes necesarios para la vida* son los que el hombre necesita para sustentar su vida y la de su familia, de suerte que, privándose de ellos, caerían en *extrema* o en *grave* necesidad.

b) *Bienes necesarios para el estado o categoría social* son aquellos sin los cuales el hombre podría vivir, pero descendiendo de su categoría social y del tren de vida que suelen llevar las personas honestas de su misma o parecida condición (v.gr., el automóvil, servidumbre, lujo moderado, etc., en una persona de alta categoría social).

c) *Bienes superfluos* son los que rebasan las necesidades de la vida y del estado social, y, por lo mismo, no son necesarios para conservar ninguna de las dos cosas.

En las siguientes conclusiones vamos a precisar de qué manera hay que combinar estos elementos con relación al deber de la limosna.

Conclusión 3.ª Por la sola razón de caridad, nadie está obligado a socorrer al prójimo con los bienes necesarios para la propia vida o de sus familiares.

398. La razón es clarísima. Como vimos en su lugar correspondiente, en igualdad de circunstancias y en idéntica necesidad el orden de la caridad nos impone el amor a nosotros mismos antes que al prójimo (cf. n.99-100 y 235); y entre los distintos prójimos hay que atender en primer lugar a los propios familiares (cf. n.101).

Decimos, sin embargo, *por la sola razón de caridad*, porque, si lo exigiera así el *bien común* de la sociedad, sería obligatorio dar al prójimo lo necesario incluso para la propia vida (v.gr., a los soldados que defienden la ciudad contra un invasor injusto), con tal que nuestro socorro fuera *necesario* y *eficaz* [6].

[6] II-II 32,6, 9

Conclusión 4.ª Al prójimo constituído en extrema necesidad es obligatorio ayudarle con los bienes superfluos para la propia vida (no sólo para el propio rango social) en proporción suficiente para remediar aquella necesidad extrema.

399. Escuchemos, en primer lugar, al Doctor Angélico[7]:

«Como los preceptos versan sobre los actos de las virtudes, es necesario que el precepto de dar limosna esté conforme con lo que es esencial a toda virtud, es decir, con la recta razón. Y esto se ha de considerar por parte del que da la limosna y por parte del que la recibe.

Por parte del dador hay que considerar si lo que da en limosna le es superfluo, conforme a aquello del Evangelio: «Dad limosna de lo que os sobre» (Lc. 11,41). Y llamo «superfluo» no sólo lo que lo es respecto de su persona (lo necesario para el individuo), sino también en relación con los sometidos a su cuidado; porque es menester que antes esté provisto él y los que dependen de él (con relación a los cuales se dice necesario a la persona, por cuanto la «persona» incluye también su dignidad), y después, con lo sobrante, subvenga a las necesidades de los demás...

Por parte del que recibe la limosna se requiere que tenga necesidad; de otra suerte no hay razón para que se le dé limosna. Pero, como uno solo no puede remediar la necesidad de todos los que la padecen, no toda necesidad obliga bajo mandamiento, sino sólo aquella que, si no se remedia, no puede sustentarse el que la sufre. En ese caso viene bien lo que dice San Ambrosio: «Da de comer al que muere de hambre; si no lo alimentas, lo mataste».

En consecuencia, *dar limosna de lo superfluo es de precepto, lo mismo que darla al que está en necesidad extrema*. En otras circunstancias, dar limosna es de consejo, igual que se dan consejos acerca de otro cualquier bien mejor».

Según esta doctrina, tratándose de bienes *superfluos* o de *necesidad extrema* del prójimo, hay obligación estricta de socorrerle en la medida necesaria para sacarle de esa situación. Esta obligación es *grave* y *clarísima* por derecho natural y divino positivo. La vida del prójimo está por encima de toda clase de bienes *superfluos*, ya se refieran al rango o categoría social, ya a la misma vida ordinaria. En virtud de la naturaleza misma de los bienes materiales, ordenados por Dios a remediar las necesidades de todos los hombres, nadie tiene derecho a retener un bien *superfluo* si con él puede evitar la muerte u otro mal gravísimo a uno de sus semejantes, que es, además, hermano suyo en Cristo. Recuérdese la sentencia de condenación que pronunciará el supremo Juez contra los que, pudiendo hacerlo, no dan de comer al hambriento ni de beber al sediento (Mt. 25,41-42). Es éste uno de los *deberes fundamentales* de la vida cristiana, y es inútil hacerse la ilusión de que cumple uno sus obligaciones de cristiano si se descuida este gravísimo deber, cuya omisión voluntaria y culpable recibirá, sin duda alguna, el castigo inexorable de Dios.

[7] II-II 32,5.

Conclusión 5.ª Al prójimo constituído en grave necesidad hay obligación de ayudarle con lo superfluo para el estado o posición social.

400. La Iglesia ha condenado la siguiente proposición laxista, que enseñaba lo contrario: «Apenas se halla entre los seculares, aun entre reyes, nada superfluo a su estado. Y así apenas si nadie está obligado a la limosna, cuando sólo está obligado de lo superfluo a su estado» (D 1162).

Consta, pues, que hay obligación de dar limosna con lo superfluo al propio estado; y para urgir esta obligación basta que el prójimo esté constituído en necesidad *grave*, ya que, si estuviera en necesidad *extrema*, habría obligación de socorrerle incluso con los bienes superfluos para la propia *vida* (como hemos visto en la conclusión anterior) y no sólo con los superfluos para el propio estado o posición social.

He aquí, a este propósito, dos textos categóricos de León XIII:

«Además (la Iglesia) impone a los ricos *el estricto deber de dar lo superfluo a los pobres*, y les recuerda que deben temer el juicio divino, que les condenará a los suplicios eternos si no alivian las necesidades de los indigentes[8].

«A nadie se manda socorrer a los demás con lo *necesario* para sus usos personales o de los suyos; ni siquiera dar a otro lo que él mismo *necesita* para conservar lo que convenga a la persona, a su decoro, pues nadie debe vivir de una manera inconveniente. Pero, cuando se ha atendido suficientemente a la necesidad y al decoro, *es un deber socorrer a los indigentes con lo que sobra*: «Lo que sobra, dadlo de limosna» (Lc. 11,41)[9].

La razón intrínseca de este deber es el grave desorden que supone preferir los bienes superfluos—incluso con relación al propio estado—a una *grave* necesidad del prójimo.

Conclusión 6.ª En las necesidades comunes hay obligación de atender al prójimo de vez en cuando con los bienes superfluos al propio estado.

401. En la forma que enuncia la conclusión, esta obligación es *grave*, y sin duda faltaría a ella el que nunca diera una limosna a ningún pobre que se la pida. La razón intrínseca es porque no somos dueños absolutos de nuestros bienes, sino, con relación a Dios, meros *administradores* según su divina voluntad, y, por lo mismo, con la obligación de guardar su primordial destino al servicio de la comunidad y auxilio de los necesitados.

En otro lugar hemos examinado la cuestión, relacionada directamente con la justicia, de si el pobre, constituído en verdadera necesidad, puede tomar por su cuenta lo que necesite para remediarla aunque nadie se lo quiera dar. Remitimos al lector a lo que ya dijimos en aquel otro lugar (cf. n.277).

---

[8] LEÓN XIII, encíclica *Quod apostolici muneris*, del 28 de diciembre de 1878. Véase en *Doctrina Pontificia: Documentos sociales* (BAC, Madrid 1959) p.189.

[9] LEÓN XIII, encíclica *Rerum novarum*, del 15 de mayo de 1891: o.c., p.328.

C) Cantidad de la limosna

402. Es una cuestión interesantísima y vivamente discutida entre los moralistas. Vamos a explicarle al lector el estado de la cuestión y la solución que nos parece más equilibrada y razonable [1].

Hay dos posiciones extremas: la de los que, apoyándose en el texto evangélico: *lo que sobra dadlo de limosna* (Lc. 11,41), y en el razonamiento de muchos teólogos clásicos, que declaran la obligación de dar al prójimo *absolutamente todos los bienes superfluos* después de atender al decoro del propio estado y al porvenir de los familiares; y la de los que, fundándose en un texto de San Alfonso de Ligorio, afirman que bastaría entregar a los pobres el 2 por 100 anual de esos bienes superfluos.

Creemos que la verdadera solución ocupa un lugar intermedio entre estas dos posiciones extremas. Desde luego hoy les parece del todo inadmisible a la gran mayoría de los moralistas la opinión de San Alfonso de Ligorio, válida quizá en las circunstancias históricas en que el Santo la propuso (siglo XVIII). Pero tampoco parece del todo indiscutible la otra opinión extrema, ya que el texto evangélico en que se apoya no tiene ese sentido, según los exegetas modernos [2], ni son del todo concluyentes los argumentos clásicos que se invocan. Lo justo y equitativo—desde el punto de vista de la caridad, que es el único que consideramos aquí—parece que debe consistir en establecer, a base de los bienes superfluos, una proporción en razón directa a las rentas e inversa a las cargas familiares. Un moralista tan poco sospechoso de rigorismo como Vermeersch—que suele inclinarse siempre a las soluciones más benignas y probabilistas—establece la siguiente escala, que ha sido recibida con simpatía por la mayor parte de los moralistas:

Réditos libres	Rentista sin familia	Tres-cuatro hijos	Siete-diez hijos
25.000	20 %	10 %	5 %
50.000	24 %	12 %	6 %
75.000	26 %	13 %	6,5 %
100.000	28 %	14 %	7 %
150.000	30 %	15 %	7,5 %
200.000	32 %	16 %	8 %
250.000	36 %	18 %	9 %
300.000	40 %	20 %	10 %

No se olvide, sin embargo, que hay muchos medios y procedimientos de ejercer la obligación de la limosna. Sin descuidar la

[1] Cf. nuestra *Teología moral para seglares* t.1 n.528.

[2] Parece, en efecto, que la traducción de la Vulgata es incorrecta. El texto griego original se limita a establecer una contraposición entre la limpieza exterior de los vasos y platos y demás prolijas purificaciones legales a que se entregaban los fariseos y la purificación interior que se obtiene (entre otras cosas) con la limosna generosa y espléndida. Literalmente, el divino Maestro habría dicho: «Dad limosna de lo que contienen los vasos y platos, y todo será puro para vosotros», con lo cual se limitaba a recomendar la limosna, pero sin tocar para nada la cuestión de la cantidad o medida de la misma.

limosna en metálico a los urgentemente necesitados, podría cumplirse en gran escala mediante el ejercicio de la magnificencia (haciendo obras magníficas al servicio de la humanidad, emprendiendo negocios de gran envergadura con el fin de dar trabajo y pan a muchos obreros, etc.) y aumentando los salarios a los trabajadores por encima de los que exija la justicia estricta [3]. Los ricos deben meditar con frecuencia en estos gravísimos deberes de caridad y de justicia, cuyo descuido podría comprometer seriamente su salvación eterna. No olviden que la limosna generosa y espléndida enriquece mucho más a quien la da que a quien la recibe, ya que, a cambio de los bienes caducos y perecederos de este mundo, recibirán una recompensa magnífica para toda la eternidad.

D) Circunstancias de la limosna

403. En el ejercicio de cualquier virtud hay que tener en cuenta las circunstancias indispensables para que tenga carácter verdaderamente virtuoso. Las que se refieren a la limosna son las siguientes:

1.ª **Justa**, o sea, dada por el que tiene el libre dominio de la cosa que da, o su libre administración, o por voluntad expresa o tácita de su legítimo dueño [4].

En virtud de este principio pueden dar limosnas:

a) EL MARIDO, de los bienes pertenecientes a la comunidad conyugal, de los que tiene la administración.

b) LA ESPOSA, de sus propios bienes, y también de los bienes comunes con el consentimiento expreso o presunto de su marido; pero, si éste fuera muy avaro y no autorizara ninguna limosna, podría la esposa dar las limosnas ordinarias y comunes acostumbradas entre las demás mujeres de su misma condición, porque la prohibición de su marido es injusta e irracional y no le obliga en conciencia.

c) LOS HIJOS no pueden dar nada sin consentimiento de sus padres, a no ser que se trate de bienes propios o de cosas de poca importancia.

d) LOS CRIADOS tampoco pueden dar nada sin el consentimiento expreso o, al menos, prudentemente supuesto de sus dueños.

e) EL TUTOR puede dar de los bienes abundantes de su pupilo en la medida en que éste debería hacerlo si dispusiera libremente de sus bienes.

[3] He aquí un texto de Pío XI en este mismo sentido: «El que emplea grandes cantidades en obras que proporcionan mayor oportunidad de trabajo, con tal que se trate de obras verdaderamente útiles, practica de una manera magnífica y muy acomodada a las necesidades de nuestro tiempo la virtud de la magnificencia, como se colige sacando las consecuencias de los principios puestos por el Doctor Angélico» (*Quadragesimo anno* n.19).

[4] Cf. II-II 32,8

f) EL SUPERIOR RELIGIOSO, de los bienes de la casa que preside.

g) EL SIMPLE RELIGIOSO, nada sin licencia expresa, tácita o razonablemente presunta de su legítimo superior.

Sin embargo, cuando el prójimo se encuentra en extrema o casi extrema necesidad y no puede ser socorrido de otro modo, cualquiera puede socorrerle con los bienes ajenos; pero con tal que sea de los bienes superfluos para su legítimo dueño y no en cantidad tal que nadie, aun en caso de extrema necesidad, esté obligado a dar.

Los médicos, abogados, etc., tienen obligación de prestar gratis sus servicios a los pobres, pues se encuentran en verdadera necesidad y no pueden ser socorridos por otros.

2.ª **Prudente,** o sea, a los verdaderamente pobres, no a los que, por pereza, no quieren trabajar, según las palabras de San Pablo: «El que no quiera trabajar, que no coma» (2 Thess. 3,10). La limosna dada a los vagos fomenta sus vicios. Sin embargo, en la duda sobre la verdadera necesidad del que pide la limosna, más vale darla al que no la merece que privar del auxilio al verdadero necesitado.

3.ª **Ordenada,** es decir, guardando el recto orden de la caridad, empezando por los más allegados y más necesitados.

A este propósito escribe con acierto el P. Vila Creus [5]:

«Nos unen lazos de amor más estrechos con aquellos que están más relacionados con nosotros. Si éstos están necesitados, son ellos a los que primero debemos socorrer.

Sería verdaderamente vergonzoso tener parientes necesitados, abundando nosotros en cosas superfluas. Como también es censurable el avergonzarse de los allegados pobres. La primera norma de la caridad es el mostrar el amor práctico hacia ellos, socorriendo sus necesidades.

Después de la familia de sangre está la familia heril, o sea, el conjunto de aquellos individuos que de nosotros dependen: criados, sirvientes, empleados, dependientes, trabajadores, etc. A ellos debemos favorecer con preferencia a otros.

Lo mismo debe decirse con respecto a todos aquellos obreros que intervienen en nuestras fábricas y negocios. Ellos deben ser los primeros favorecidos, después de haberles dado lo que exige la justicia en todos sus aspectos».

4.ª **Secreta,** según la expresa recomendación del Evangelio:

«Cuando hagas limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Cuando das limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve lo oculto, te premiará» (Mt. 6,2-4).

¡Cuánta «caridad» falsificada se advierte por todas partes! Incluso en algunos carteles de las iglesias: «Contribuyen a estos cultos los señores...» Cuando comparezcan delante de Dios, nada tienen que esperar de él: «En verdad os digo que ya recibisteis vuestra recompensa» (Mt. 6,2).

5 *Orientaciones sociales* 5.ª ed. (Madrid 1952) n.483.

5.ª **Delicada.** Es una de las características más importantes de la limosna auténticamente cristiana. Hay una manera de dar limosna que no solamente no tiene nada que ver con la caridad, sino que constituye un pecado para el que la da: cuando se hace por vanidad, ostentación u otro motivo bastardo por el estilo. Y hay otro modo de darla que constituye una afrenta y humillación para el que la recibe. La caridad cristiana sabe evitar esos extremos viciosos con la más suave y exquisita delicadeza. La limosna ha de servir para socorrer al prójimo, jamás para humillarle o abatirle.

He aquí, a este propósito, una anécdota bellísima:

«Era un viejo de semblante dulce y bueno; su mirada era tranquila, y su sonrisa inspiraba confianza.

En derredor suyo revoloteaban algunos pájaros, que batían las alas y manifestaban con cantos su alegría. Iban y venían, se posaban sobre la cabeza del viejo y sobre sus hombros, saltaban al suelo para recoger el pan que él desmigaba; luego volvían a remontarse, y algunos se atrevían a quitarle las migajas de las manos.

Una niña, maravillada de aquella familiaridad de los pájaros, preguntó a su madre:

—Pero ¿qué es lo que les da para atraerlos?

—Pan, sencillamente.

—¿Pan? Pues yo voy a darles bizcochos, a ver si vienen a mí.

Y, adelantándose hasta cerca del anciano, la niña se puso a desmigar un bizcocho, y, haciendo señas con las manos, llamaba a los pájaros. Pero ellos, espantados, huían a todo volar.

Contrariada la pobre niña, los seguía con la vista, murmurando:

—¡Y eso que yo les daba bizcocho!

—Hija mía—le dijo dulcemente el viejo—: para atraerse a los pájaros, lo mismo que a los corazones, no basta darles buenas cosas; es preciso... *saberlas dar* de manera que les agraden»[6].

6.ª **Sacrificada.** Es otra gran característica de la limosna cristiana. La limosna que no suponga algún sacrificio personal por parte del que la da, ha perdido mucho de su valor ante Dios. No nos referimos tan sólo al sacrificio pecuniario—que va implícito en toda limosna, en mayor o menor proporción—, sino al sacrificio *personal* por parte del que la da, ya sea porque suponga para él la privación de algo que le hubiera agradado (un espectáculo, una distracción honesta, etc.), ya porque la lleve personalmente—junto con su cariño y comprensión—al tugurio maloliente o buhardilla miserable del pobre. Una caridad no sacrificada no es más que una caridad a medias.

«Amar al prójimo como a sí mismo—escribe Combès[7]—es quererle tal como somos nosotros: sano de cuerpo y de espíritu, feliz de respirar y de vivir, al abrigo de sufrimientos, que desesperan; de rencores y de envidias, que roen el corazón. El cristiano que ama de esta forma no pone límites a su sacrificio. Corta por lo sano en su presupuesto, suprime los gastos inútiles, renuncia a los placeres caros y, no guardando para él más que los recursos suficientes e indispensables para mantener su condición social,

6. Cf. *Flores y frutos del espíritu cristiano*, p. 3.
7. Op. c., p. 215, 216.

da a los pobres la totalidad de lo superfluo. San Agustín no vacila en escribir: «Que cada uno obre según sus fuerzas, sin crearse dificultades a sí mismo. No decimos esto. Pero lo que para ti es superfluo, es necesario para otro... No olvides nunca que, guardando para ti lo superfluo, detentas el bien que pertenece al otro».[8]

Los santos llegan en este sacrificio por el prójimo a extremos heroicos. Hemos oído referir el caso de una señora piadosísima, extremadamente caritativa, que con mucha frecuencia decía a la señorita de su compañía: «Hoy no vamos a salir a la calle, porque, si salimos, nos dará la tentación de comprar alguna cosa..., y ese dinero que tendrían de menos mis pobres». Ciertamente que esta actitud no era efecto de ninguna avaricia o tacañería, puesto que repartía espléndidas limosnas a los pobres y dejó íntegramente su fortuna—más de veinte millones de pesetas, a principios del siglo actual—a una institución benéfica al servicio de los pobres.

7.ª **Cariñosa.** Es ésta la característica más importante, que hemos dejado intencionadamente para el último lugar con el fin de exponerla con mayor extensión.

Los pobres o necesitados son hermanos en Cristo. Muchas veces, tanto o más que la limosna material, necesitan el calor de un corazón hermano que les comprenda y que les ame. Sus cuerpos están enfermos, quizá, por el hambre material; pero sus almas están casi siempre tiritando de frío y desamparo. A los pobres nadie les hace caso. Diríase que no son seres humanos ni tienen derecho a vivir. Ellos se dan perfecta cuenta de ello. Se sienten solos y abandonados a su triste destino. Si tienen fe, una mirada al cielo a través del cristal de sus lágrimas les conforta y reanima de momento; si no la tienen, van arrastrando por el suelo su desventura hasta desembocar, con harta frecuencia, en la desesperación y el suicidio.

Escuchemos a Gustavo Combès resumiendo ideas de San Agustín [9]:

«Dar limosna no lo es todo. El acto de caridad consiste menos en el gesto material que en el sentimiento que lo inspira. Si se le cumple como para desembarazarse de una carga desagradable, si se le mezcla el deseo farisaico de ostentación, si se le acompaña de una desdeñosa piedad, pierde lo más precioso de su valor. Se puede socorrer con el dinero una miseria exterior; se puede con él, incluso consolar y curar; pero no tiene relación alguna con el amor. Y sólo el amor es quien libera a la limosna de todas las humillaciones que lleva consigo y le restituye su verdadera grandeza.

El amor comienza por suprimir las distancias que nos separan del pobre. Por muy desgraciado que sea, ha de conservar siempre ante nuestros ojos una eminente dignidad. No necesita elevarse para tendernos su mano. Después de la vida dolorosa de Cristo está ya a nuestra altura, y quién sabe si, en su miseria, nos supera con mucho por su santidad. San Agustín, exponiendo la parábola del rico epulón, escribe:

«Acordaos de este pobre, lleno de úlceras, que yacía tendido ante la puerta de un rico y deseaba saciarse con las migajas que caían de su mesa.

---

[8] SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 147,2.
[9] Cf. COMBÈS, o.o., p.216ss.

Acordaos de ese rico, vuestro semejante, que vestía de púrpura y de lino y celebraba todos los días espléndidos banquetes. Pero murió el pobre y fué llevado por los ángeles al seno de Abrahán. Murió también el rico y fué colocado en un espléndido sepulcro, mientras que nadie, quizá, se preocupó de dar sepultura al pobre. Y, sin embargo, ¿no es verdad que el rico, desde lo más profundo del infierno, levantó sus ojos y contempló en el seno de un gozo infinito al pobre que había despreciado ante su puerta? ¿No deseó, acaso, que una gota de agua se desprendiese sobre sus labios abrasados de los dedos de aquel desventurado que había deseado comer las migajas caídas de su mesa? Hermanos míos, ¿qué fueron las penas de este pobre? ¿Cuánto tiempo duraron las delicias de este rico? Y la suerte que ambos encontraron, en cambio, es eterna» [10].

Este pobre valía menos que nada a los ojos de los hombres. Sus andrajos, sus úlceras, su actitud humillada, le hacían un ser despreciable. Magnífica lección para nosotros, que corremos el riesgo de dejar a nuestro orgullo infiltrarse subrepticiamente en nuestra caridad, dándonos la deplorable ilusión de que somos superiores a aquellos a quienes socorremos. Cuando nos acercamos a sus miserias, deberíamos sentir oprimido el corazón ante el solo pensamiento de que nosotros somos felices habiendo tanto dolor y tantos sufrimientos en el mundo...

La caridad para con el pobre debe, pues, sobrepasar el gesto respetuoso y emocionado que socorre su miseria y buscar su pobre corazón, que late bajo los harapos para ofrendarle el don precioso del amor. Entonces es cuando la limosna se transfigura y espiritualiza. Ya no es tan sólo la mensajera de la misericordia y de la piedad: es la luz que ilumina los rincones obscuros de las almas destrozadas, el calor que reanima las fuerzas y devuelve el gusto de la vida, la llama que enciende de nuevo la esperanza.

San Agustín escribe aquí una palabra profunda: *opta aequalem* [11]. Desde el punto de vista de la fortuna y de la condición social, el pobre no es tu igual. Haz lo posible para que llegue a serlo. Suprime todos los días un poco, por tu generosidad, la inferioridad social que le coloca por debajo de ti. Pero, mientras tanto, ámale como si fuera de tu clase y mírale como a un hermano».

E) Cristo en el pobre

404. Acabamos de recordar las principales características que ha de presentar la limosna para que tenga sentido auténticamente sobrenatural y cristiano. Todas son interesantes, y es preciso tenerlas en cuenta en la práctica si queremos que nuestra caridad sea agradable ante los ojos de Dios. Pero todas ellas pueden resumirse y sublimarse en una sola que las abarca y engrandece a todas: *ver a Cristo en la persona del pobre*. Ya hemos aludido a ello repetidas veces; pero, dada la importancia capital de este punto de vista, queremos trasladar aquí unas páginas admirables de Mons. Baunard en su preciosa obra *El evangelio del pobre* [1]. El lector nos perdonará sin duda la extensión de la cita en gracia a su interés extraordinario. Hela aquí:

---

10 SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 72,13

11 *In epist. Io.* 8,5.

1 Mons. BAUNARD, *El evangelio del pobre* (Barcelona 1930) c.15 p.209ss.

a) El misterio del pobre

405. Hablando Jesús del pobre, había dicho que éste era un rey. *De él es el reino de los cielos.* En la ocasión que ahora estudiamos, Jesús proclama que el pobre es casi un Dios: *Siempre que lo hicisteis con alguno de estos mis más pequeños, conmigo lo hicisteis.*

Era muy conveniente, en efecto, que el bondadosísimo Jesús cubriera así con su divino manto a la persona del pobre, si quería dotarla de algún atractivo que nos moviese a socorrerle. Enteramente abandonado a su miseria, ¿habríamos podido amarle?

Fuera de la familia, en la cual el amor nace naturalmente del instinto, es regla general que el hombre tan sólo otorga su amor a dos cosas: a la *belleza* y a la *bondad*. Si amamos al mismo Dios, es cabalmente por ser El la suprema hermosura, infinita en sus perfecciones; a este amor lo llama la teología amor puro. O tal vez le amamos porque vemos en El la bondad generosa que distribuye sus dones a todas las criaturas. Nadie es amable ni digno de amor si no muestra en su frente uno, a lo menos, de esos dos destellos del cielo. Y si allí se encuentra el principio y la doble condición de todo amor, ¿por cuál de esas dos virtudes podré yo amar al pobre? ¿Dónde está la hermosura del pobre, la hermosura del enfermo, la hermosura del débil, la hermosura de la idiotez o de la decrepitud? ¿Dónde hallaré, asimismo, su bondad, se entiende su bondad bienhechora? ¿Qué bien me ha hecho o qué servicio puede prestarme ese miserable? Ni siquiera me conoce; no me saluda; con frecuencia me tiene envidia y me detesta. Y, a pesar de esto, ¡oh mi Dios!, me decís que debo amarle!

Pensad, los cristianos que habláis así, que el misterio del pobre no os ha sido todavía revelado. ¡Cómo conocía al pobre en la fealdad de su miseria, de su tugurio, de sus llagas y de su persona el admirable y elocuente Agustín Cochin, quien, al volver un día de su cotidiana visita a sus miserables de París, trazaba esta espeluznante pintura!:

«No; vosotros no sabéis nada del pobre ni de la pobreza si no habéis entrado en su casa, si no habéis visto aquella escalera lóbrega, aquella habitación hedionda, aquel piso de cartón, aquel jergón infecto, aquellos andrajos sin forma definida, aquel polvo, aquella desnudez. Y aun esto os será dado verlo de día, a la luz del sol, a puerta abierta, mientras está ausente su morador, en tanto que el mísero fogón cuece una escasa bazofia. Mas ¡qué espectáculo se os ofrece cuando, entrada la noche, penetráis en aquel interior, a la luz de una bujía, mientras llueve o nieva al exterior, y veis a unos niños tiritando de frío, al padre taciturno, sin provisión alguna y sin más ajuar que un poco de paja debajo del desnudo techo! Vosotros no tenéis noción del vecino que refunfuña, del acreedor que amenaza, del panadero que se niega a entregar más pan, de la enfermedad que invade la casa y del ya exhausto seno materno.

¿Conocéis al pobre anciano pereciendo insensiblemente de frío junto a la lumbre y cubierto con unos harapos sin forma alguna? ¿Conocéis al pobre, a quien aturde su propia miseria, y en especial a la mujer indigente, que ora semeja un ángel, ora un ser salvaje, ajena a toda virtud y decoro?

¿Conocéis a esos extranjeros, cohibidos y como desconcertados por ignorar el idioma del país, a muchas leguas de su patria? ¿Conocéis la llaga que chorrea sangre y podre, y la cabellera desgreñada? Pues sabed que toda esa gente nunca puede probar carne.

¡Oh! Si yo refiero estas cosas, hágolo para añadir a renglón seguido que ningún sentimiento humano os impelerá a visitar a esa gente, que ningún amor terreno es capaz de ponerse en contacto con esos seres desgraciados, y que para amar el repugnante rostro del pobre es preciso ver asomarse por encima del mismo el radiante rostro de Jesucristo» [1].

b) La clave del misterio

406. Ved ahí la clave del misterio; Cristo está allí, detrás de ellos y encima de ellos. Permitidme una comparación, que no pasa de ser tal. Cuando en el santo sacrificio, al cual asistís, el sacerdote alza con sus manos el cuerpo y la sangre de Jesucristo, vuestros ojos de carne no ven otra cosa que un alimento común, que las ordinarias apariencias del pan. Pues bien: de semejante manera podemos decir que lo que veis en el pobre; que las cosas que en él más os repugnan, como son su grosería, su fealdad, sus repulsivas miserias, no son otra cosa que especies o apariencias del pobre. *El pobre es un sacramento bajo el cual se esconde Jesucristo*, quien, de una manera moral, reside en él realmente.

Para que esto pudiera tener lugar, fué preciso que se instituyera también para el pobre una consagración. Es la consagración cuya fórmula pronunció Jesús el día aquel en que, fijándose en el pobre de todas las épocas, se dignó hablar así...

Mas preferimos dar a conocer el texto íntegro a nuestros lectores.

La escena es solemne. El Hijo del hombre, como se llama El a sí mismo, es representado *en la majestad del último juicio, rodeado de ángeles y sentado sobre su trono:* tal es la imagen de su autoridad soberana. «Todos los pueblos de la tierra están allí, a su presencia; y El—dice el Evangelio—, semejante al pastor que hace una selección en su rebaño, *coloca las ovejas a su diestra y los cabritos a su izquierda.*

Entonces el rey—así se nombra—dirá a los que estarán a su derecha: *Venid, benditos de mi Padre, a tomar posesión del reino que os está preparado desde el principio del mundo.*

¿A quién da El este reino? ¿Por qué obra importante, por qué servicio? Por un servicio que El considera como personal, como prestado a sí mismo. Escuchemos sus palabras admirables y llenas de embeleso.

«Porque yo tuve hambre—dice—, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era peregrino, y me hospedasteis; estando desnudo, me cubristeis; enfermo, me visitasteis; encarcelado, vinisteis a verme. A lo cual los justos le responderán, diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos nosotros hambriento, sediento, desnudo, enfermo o encarcelado, y te hemos asistido? Y el rey les responderá:

[1] Abb. Ozanam, *Espérances chrétiennes* p. 4.ª, 24 p. 428.

En verdad os digo: siempre que lo hicisteis con alguno de estos mis pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis. *Mihi fecistis*».

La misma escena dialogada tiene lugar con los que están a la izquierda, quienes nada hicieron en favor de los pobres y, en consecuencia, por Dios, siendo por este motivo condenados al eterno suplicio: *Nec mihi fecistis*.

c) A mí me lo hicisteis

407. Es, pues, formal y tan completa como solemne la manera como el rey Jesús quiere verse representado en el más humilde de los hombres, solidarizándose con los desgraciados y sancionando un tan importante pacto con una bendición o una maldición, a las cuales vincula, respectivamente, la felicidad o la desdicha de nuestros eternos destinos. Tal es su palabra definitiva. El Rey acaba de poner su mano soberana y tutelar sobre la cabeza del pobre: desde este momento el pobre vivirá al amparo de la divinidad. Quien a él toque, tocará al mismo Dios. Jesucristo está detrás de él, dispuesto a considerar como hecho a su real persona todo el bien o el mal que al pobre se hiciere: *mihi fecistis*.

Este *mihi* es su firma real: Yo, el Rey; yo el divino Rey, el Hijo de Dios, el buen Dios. Este nombre responde por todo.

No digáis más, ¡oh hermano mío!, que el pobre os repugna, puesto que el pobre es sinónimo de debilidad, de grosería, de inmundicia y aun de imbecilidad. Es verdad; mas Jesucristo es la hermosura, la gracia y el resplandor del Padre, y este a quien dais no es un miserable, sino que es el mismo Jesús.

No digáis más, hermano mío, que el pobre os subleva, por cuanto significa, con frecuencia, la ingratitud y la indignidad. Es cierto; mas Jesús es la bondad, la gratitud y la felicidad; y ya no es el pobre, sino El, quien os queda obligado en lo sucesivo.

No digáis más que el pobre es, a menudo, un malvado que os detesta y que os envidia, declarándose vuestro capital enemigo. ¡Ay! Demasiado sé todo esto; mas Jesús es el amor; fué vuestro Creador y vuestro Salvador; os ha dado la vida, os ha dado su vida, os ha dado su sangre, os ha dado su gracia y os abre su corazón. El es quien os bautizó, y os confirmó, y os absolvió, y os admitió a la comunión. Aun cuando le dierais mucho en la persona del pobre, vuestros dones serán un bien tardío y una menguada correspondencia a las finezas de ese corazón, que, después de habernos colmado con munificencia de toda suerte de bienes, se dispone a acogeros— ¡oh bendito del Padre!—en el hermoso reino que os tiene preparado desde el principio del mundo.

¿Y qué habéis hecho entre tanto? *Quid fecistis?* ¡Cuántas veces, en los preciosos momentos en que hojeabais el Evangelio, os habréis dicho: «¡Que no me haya sido dado vivir en aquellos tiempos y en aquellos lugares en que se deslizó la vida mortal de Jesús! Habría yo sido Marta para servirle, la Samaritana para refrigerarle, el Cireneo para sostenerle bajo el peso de la cruz, la Verónica para

enjugar su rostro ensangrentado, José de Arimatea para envolverlo con el santo sudario, la Magdalena para ungirlo con los preciosos aromas de la sepultura».

Pues bien: ese Jesús a quien habríais servido, ¿no es, acaso, el que os dice: *No estaré con vosotros mucho tiempo; mas tendréis siempre a los pobres entre vosotros?* ¿No es El quien dice, asimismo, las palabras que ha poco escuchabais: *Lo que hicisteis con alguno de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis?*

Decía Jesús: *Tenía hambre, y me disteis de comer.* Esto hicieron los que, juntamente con Lázaro, su hermano, le hospedaron en Betania. Mas también le dais de comer, de semejante manera, cuando distribuís a los necesitados el pan de vuestra despensa, la harina de vuestra artesa, el trigo de vuestro granero y los frutos de vuestro campo; cuando pagáis por ellos la cuenta del panadero, del carnicero y del tendero; y todavía más cuando salís a mendigar por la ciudad la comida de vuestros ancianos, ¡oh nobles y heroicas Hermanitas de los Pobres!

Decía Jesús: *Tuve sed, y me disteis de beber.* Podía haber dirigido este elogio y esta expresión de reconocimiento a la Samaritana, que le había refrigerado junto al pozo de Jacob. Mas creedme, ¡oh Hija de la Caridad!, es también Jesús aquel a quien dais de beber cuando, junto a la cabecera del lecho donde yace un moribundo en el hospital o junto al soldado herido en el campo de batalla, presentáis a aquellos labios abrasados la bebida refrigerante de la cual se ha dicho que no quedará sin recompensa, en tanto que, con la otra mano, enjugáis el sudor que brota de aquella frente.

Decía Jesús: *Era peregrino, y me hospedasteis.* Esto podía haber dicho a los dos discípulos que iban a Emaús y que, habiendo caído el día, le retuvieron invitándole a que cenara con ellos. *Quedaos con nosotros, porque ya es tarde.* Estas palabras resuenan también en vuestros oídos como dichas a vosotros cada vez que abrís la puerta al caminante que no tiene donde quedarse, cada vez que le procuráis, a vuestras expensas, una habitación en la posada, cada vez que contribuís a sufragar los gastos de su alojamiento, cada vez que le procuráis colocación en una casa decente, cada vez que hacéis algo para dar a su vida alguna estabilidad.

Estando desnudo, me cubristeis. Esto hizo José de Arimatea con el sagrado cuerpo del Salvador descendido de la cruz. Asimismo, vosotros tenéis el honor de vestirle cuando proveéis de abrigo al pobre andrajoso, cuando le proporcionáis ropa, cuando regaláis juegos de cama a los que están desnudos de todo y carecen de recursos. Y, semejantemente, cuando obsequiáis al hijo del pobre con el vestidito o traje blanco de la primera comunión. Pero, sobre todo, cuando, llevadas de sentimientos devotos, ponéis bajo vuestro cuidado los sagrados lienzos, los ornamentos del sacerdote y el aseo del altar: Obra de Santa Isabel, Obra de los Sagrarios, Obra de las iglesias pobres: *mihi fecisti*.

Enfermo, me visitasteis. Jesús, atormentado y ensangrentado, vió

acercarse a El las mujeres de Jerusalén, bañado el rostro en lágrimas, y entre ellas la Verónica, que limpió su frente. A su lado estaba el buen Cireneo para asistirle y ayudarle a remontar la escarpada vertiente del Calvario. Es también a Jesús paciente a quien prestáis vuestra asistencia, ¡oh Hermanitas de la Asunción!, cuando se os ve afrontar, como actualmente, las amenazas y los vejámenes de los malvados, para correr al lado del enfermo, y allí, en su cuchitril, limpiar sus llagas, mitigar sus dolores y hacerle llevadero el suplicio de la existencia con vuestra conmiseración, en memoria de Aquel *que fué herido por nuestros pecados y molido por nuestros crímenes.*

Encarcelado, vinisteis a verme... Pienso en los prisioneros de guerra que vi, hace treinta años, apretujados en las iglesias convertidas en cárceles. Carecían de todo y clamaban: «¡Dadnos pan!» No podía dejar de imaginar que un tal grito, en aquellas circunstancias, procedía del propio altar de Jesucristo. Pienso en los augustos y santos mártires de la *Commune.* No puedo dejar de bendecir a aquellos y a aquellas que, desde su encierro, encontraron el secreto de hacer llegar hasta ellos la consoladora visita del mismo Jesús, del divino Pan de los ángeles.

d) Al servicio de Cristo

408. Era, pues, un hecho: mediante una palabra divina, la condición del pobre había sido elevada del orden natural al orden sobrenatural. *Res sacra miser,* habían dicho los antiguos; esto se realizaba en el día de hoy. La compasión hacia el pobre se trocaba en religión; no debía hablarse ya de compasión, sino de piedad.

Preguntaban en cierta ocasión a un grande hombre de Dios, contemporáneo nuestro, el coronel Pâqueron, de dónde le venía el ardiente amor que sentía hacia los pobres. «Estaba en París—contestó—hace algunos años. Encontrábame en San Roque; un predicador, cuyo nombre ignoro, predicaba sobre la caridad. Demostraba que Jesucristo se halla presente en nosotros, aunque de diversa manera, en tres lugares a la vez: en el cielo, en la Eucaristía y en el pobre. Quedé muy impresionado ante esta idea, expuesta, por lo demás, con gran sencillez. Después del sermón, comparecí ante Jesús sacramentado y dije a Nuestro Señor: Ya que os encuentro tan amable en el santo tabernáculo, ¡oh Dios mío!, hacedme la gracia de hallaros con igual atractivo en la miseria del pobre, a fin de que os ame dondequiera que estéis. No añadí otra cosa, y todo acaba aquí. A partir de aquel momento empecé a sentir realmente por los pobres una conmiseración del todo religiosa y anteriormente desconocida. Es la que aún hoy experimento».

e) Así lo hicieron los santos

409. En efecto, *revestido así de Jesucristo,* según la expresión de San Pablo, el pobre podía ya ser amado, no sólo tiernamente, mas también divinamente; ya que si, como tenemos dicho, la belleza y la bondad son el doble fuego con que se enciende todo amor, el pobre llevaba ya desde entonces en sus rasgos transfigurados toda

la hermosura de Jesús y en sus manos los tesoros de la infinita bondad del Salvador.

«¡Oh, qué hermoso y grande es el pobre visto a través de Jesucristo!», exclamaba San Vicente de Paúl. Esto explica el arrebato que han sentido todos los santos y el origen de un ministerio, ¿qué digo yo?, de un culto tan ardiente como no ha habido otro jamás en el mundo. Fueron perfumados los harapos, resplandecieron las llagas, y las cárceles fueron iluminadas con una luz sobrehumana: eran las llagas, los harapos, las cadenas y los calabozos de Jesucristo.

San Martín divide su manto entre él y el pobre de la puerta de Amiéns, y Jesús se le muestra, de noche, vistiendo aquel ropaje de limosna: «Así me ha vestido Martín.»

San Gregorio Magno sirve con sus propias manos y alimenta a los peregrinos llegados a Roma, entre los cuales se esconde Jesucristo en persona, el cual le sonríe y desaparece.

Santa Isabel de Hungría recibe y mete en su lecho ducal a un leproso, en quien ella y su esposo, el duque, reconocen, adorándole, al Salvador del mundo.

Ved, pues, hasta qué punto es maravillosa la mencionada sublimación. «Hubo un tiempo en que los perros del rico dejaban la mesa de su dueño para ir a lamer las llagas de Lázaro, quien yacía a la entrada de un palacio; mas luego, a la voz del Hijo de Dios, una Radegunda y una Margarita de Escocia se levantan y, abandonando el palacio y la mesa de sus padres, van a aplicar sus labios sobre las chorreantes úlceras de un mendigo».

Un gran rey, San Luis, se empeña en servir a los pobres con la cabeza descubierta y dobladas las rodillas, comiendo luego de lo que ellos dejan.

San Camilo de Lelis contempla de rodillas los males que afligen a sus enfermos, a quienes llama él sus señores, y exclama: «Amado Señor mío, ¿qué puedo hacer en vuestro servicio? ¿Sois vos, por ventura, ¡oh Señor y Maestro mío!, quien ha de rogarme a mí? ¿No soy, acaso, vuestro esclavo?»

Y Angela de Foligno dice, un día de lunes santo, a su compañera: «¡Busquémosle! Es preciso que hoy vaya yo en busca de Jesucristo. Vayamos al hospital, y allí le encontraremos». Y después de haber puesto su boca sobre las purulentas llagas de un leproso, «parécome—dice—que acabo de comulgar».

No voy a hacer mención de los millares de vírgenes que todos los días vemos cómo sacrifican su juventud, su salud, su fortuna, sus frutos y sus esperanzas terrenas en aras de todas las miserias, a las que queda atado su corazón por un pacto de amor. Pregunto solamente: ¿A quién prestan su juramento? ¿Qué poderoso y secreto encanto las rinde para siempre? Uno solo: el del sacrificio. ¿Cuál es la palabra en virtud de la cual se han entregado a los pobres por toda su vida? La que Jesús pronunció mostrándose a ellas en el pobre: *Mihi fecistis.*

«MIHI FECISTIS». Ved ahí a una madre que envía su hija a servir al pobre, de la misma manera que la habría enviado a la corte del

rey de Francia, y que le regala la religiosa librea de sierva de los pobres, del mismo modo que la habría obsequiado con el traje de bodas:

«Ruégote del fondo de mi corazón, querida hija mía, que ames con toda tu alma esta baja y despreciable servidumbre a la que has querido entregarte a los pies de Jesucristo crucificado, por cuyo amor has resuelto ponerte al servicio de los pobres todo el tiempo que te queda de vida... Por el amor de Dios y el de su Madre santísima ruégote que ames y busques las tres piedras preciosas del menosprecio, el trabajo y el dolor, como si se tratara de la mayor dicha y gloria a que puedes aspirar. ¡Oh! Me consideraré muy feliz de haber llevado en mis entrañas y sobre mi regazo a una hija a quien veré gloriosa en el cielo, por haber sufrido, a semejanza de su Maestro y Salvador, el desprecio y el desdén de todas las criaturas y por haber soportado trabajos muy duros y penosos y agudos dolores en el cuerpo y en el alma... Jesucristo, tu esposo, hija mía, quiso morir por amor tuyo en la cruz del vilipendio, del trabajo y del dolor; es, pues, natural, hija mía, que tú no desees otro género de muerte... Adiós, hija mía. Que Dios te bendiga, aunque sólo sea para recompensarte la obediencia que por amor a El has siempre prestado a la que es tu madre» [1].

«MIHI FECISTIS». Vemos a un Pascal que, no pudiendo recibir en su postrera enfermedad la sagrada comunión, suplica—según refiere su hermana—«que sea introducido en su aposento un pobre enfermo, para que sea asistido con igual solicitud que él, a fin de que, no siéndole posible comulgar en la cabeza, pueda al menos recibir a Jesucristo en uno de sus miembros».

«MIHI FECISTIS». Vióse en el castillo de Bourbilly a la señora de Fremiot de Chantal servir la comida a los pobres que sentaba a su mesa, mientras repetía por lo bajo, los ojos arrasados en lágrimas, estas palabras del Señor: *Tuve hambre, y me disteis de comer.*

«MIHI FECISTIS». A buen seguro que debéis conocer estos hermosos conceptos de Tomás de Kempis, de un subido perfume de piedad y de poesía:

«El que devuelve la calma a un corazón airado, prepara en esta alma un lecho de flores para Jesucristo. El que lee o canta junto a un hermano débil o enfermo, ejecuta en compañía de los ángeles un concierto junto a la cuna de Jesús. El que esconde el escándalo del prójimo, cubre con vestidos los miembros desnudos de Jesús. El que propone un buen libro a su hermano, ofrece un delicioso vino a los labios de Jesús».

«MIHI FECISTIS». Paréceme oír a un ilustre escritor, que no tiene fe, si bien declara permanecer refractario a la misma muy a pesar suyo, proclamando que «el más incansable impulso de la caridad es la fe en Jesucristo reproducido en el pobre».

---

[1] La señora de Plessis-Thilouze a su hija Margarita, que acababa de tomar el hábito de las Hijas de la Caridad de manos de San Vicente de Paúl y de la Srta. Legras (Luisa de Marillac) en 1641. Esta carta, que lamentamos no poder publicar íntegra, es una perla del género epistolar del siglo XVII.

Comprendiéndolo así, dijo:

«Ved ahí a un hombre que sale de su casa todas las mañanas. Va a pie, aunque no faltan caballos en su cuadra ni carruajes en su cochera. Su abrigo reviste una forma muy singular: parece abultado y como sobrecargado debajo las caderas; si le registráramos, podríamos contar hasta unos veinte panecillos. Marcha con paso ligero, y se dirige a los barrios pobres; sube a los pisos más altos, llama a las buhardillas y desciende de ellas aligerado el peso de su gabán y de sus bolsillos. Si se entera de que hay un enfermo en alguna familia necesitada, corre allá, va en busca del médico y pone su firma en una contraseña con destino a la farmacia. Da a los pobres que tosen caramelos de cebada; distribuye canastillas de ropa a las parturientas; manda los niños a la escuela y por la noche procura cerciorarse de que tienen albergue los vagabundos e indigentes. ¿Se trata acaso de un sacerdote? No. Este tal frecuenta, durante el día, el Círculo de la Unión; pasa la tarde en el Jockey-Club; se interesa por las carreras, cuando las hay; y cuando se pasea por el salón de las Cruzadas del castillo de Versalles, tiene ocasión de contemplar el escudo de sus antepasados. Tiene fe; ha visto a Jesucristo en los pobres, y, al llegar la hora de la oración, su alma se mantiene a mucha distancia de acá abajo».

«MIHI FECISTIS». Prosigue diciendo:

«Ved ahí a una mujer joven y hermosa todavía. La maternidad es para ella algo ya caduco. El amor que un tiempo alentara en su corazón por el hijo en vano esperado se emplea ahora con unos ancianos abatidos por la miseria y deformados por los achaques de la vejez. Ha adquirido una casa situada junto a los barrios extremos y ha instalado en ella a unos ancianitos erigiéndose en su joven madre. Sale a proveerse de todo lo necesario, y regresa a su casa regocijada y contenta de poder rejuvenecer con sus obsequios a los asilados. Cuando va a visitarlos, vésela saltar ligera del tranvía llevando en las manos grandes paquetes destinados a aquéllos. Durante las primeras semanas iba allí en coche; mas pronto renunció a tal comodidad por haber caído en la cuenta de que los gastos que esto suponía podían ceder en perjuicio de sus ancianos hijos. Esta obra—una entre muchas—pesa únicamente sobre ella. Y no es esto todo, ya que no recuerdo haber hojeado un solo libro-registro de las muchas instituciones benéficas de París sin haber dado con su nombre. También ella está animada de una fe que le hace descubrir a Dios en el pobre; cuando comulga, sabe que recibe al Dios de los indigentes» [1].

«MIHI FECISTIS». Y bien: esta palabra ha triunfado de veras en mi corazón. Me rindo ante un tal exceso de amor. Si sois vos, Señor, el hambriento a quien puedo alimentar, el enfermo a quien puedo visitar, el cautivo a quien puedo libertar y el huésped a quien puedo recoger, ¿osaré regatearos mi solicitud y mis obsequios? ¿No valdrá más que os dé gracias, ¡oh dueño mío!; que os adore y os ame en esa hostia paciente donde ocultáis y reveláis a un tiempo vuestra divina presencia? Deseo ponerme en contacto con ella, aliviando las necesidades y los sufrimientos de los pobres, venerando su oculta grandeza y compartiendo su abatimiento. Otorgadme la gracia de pertenecer al número de los benditos de vuestro Padre. Y ya desde hoy, ¡oh Jesús mío!, bendecidme con la mano del indi-

[1] MARCELLO DE CASAL, *La charité privée à Paris*, Postscriptum, p. 416 y 417.

gente a quien haya socorrido. Os consta, ¡oh dueño mío!, que más de una vez he estado a punto de caer de rodillas ante el que en vuestro nombre divino se me acercaba suplicante, pidiéndole que en nombre del divino amor se dignase otorgarme la gracia de su bendición.

ARTICULO 2

EL AMOR A LOS PECADORES

Hemos aludido ya a esta cuestión al estudiar el objeto extensivo de la caridad en la primera parte de nuestra obra (cf. n.92). Pero, dada la especial dificultad de la materia, vamos a insistir un poco más, exponiendo íntegramente la doctrina del Angélico Doctor y algunas ideas de San Agustín sobre el amor a los pecadores.

A) Doctrina de Santo Tomás

Santo Tomás dedica a esta cuestión dos artículos muy interesantes [1]. Recogemos su doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Los pecadores han de ser amados como hombres capaces todavía de la eterna bienaventuranza; pero de ninguna manera en cuanto pecadores.

410. He aquí el razonamiento del Doctor Angélico [2]:

«Dos cosas hay que considerar en los pecadores: la naturaleza y la culpa.

Por la naturaleza, que han recibido de Dios, son capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la caridad, como está dicho; por tanto, por su naturaleza han de ser amados con caridad.

Su culpa, en cambio, es contraria a Dios y es impedimento de la bienaventuranza; de aquí que por la culpa, que los enemista con Dios, han de ser odiados todos los pecadores, aunque se trate del propio padre, madre o familiares, como leemos en el Evangelio (Lc. 14,26).

Debemos, pues, odiar en los pecadores el serlo, y amarles como hombres capaces todavía de la eterna bienaventuranza (mediante el arrepentimiento de sus pecados). Y esto es amarles verdaderamente en caridad por Dios».

Esta doctrina, como se ve, no puede ser más justa y equilibrada. En ella se huye de los dos extremos viciosos: el *fariseísmo*, que rechaza a los pecadores incluso como hombres que pueden todavía convertirse, y el *liberalismo excesivo*, que condesciende en demasía con sus pecados con el pretexto de que son seres humanos [3].

En la solución de las dificultades completa y redondea Santo Tomás la doctrina con detalles muy interesantes. He aquí las dificultades con su solución correspondiente.

---

[1] Cf. II-II 25,6-7.
[2] II-II 25,6.
[3] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* (Turín 1948) p.440.

DIFICULTAD 1.ª Leemos en el Salterio: «Tuve odio a los inicuos» (Ps. 118,113). Pero David, autor de los salmos, tenía caridad. Luego los pecadores han de ser odiados más que amados con caridad.

RESPUESTA. El profeta tuvo odio a los inicuos *como tales*, odiando su iniquidad, que es lo malo de los mismos. Y éste es el *odio santo* de que se habla en otro salmo: «Con odio santo los odié» (Ps. 138,22). Ahora bien: detestar el mal de uno y amar su bien son la misma cosa, por lo que también el odio santo pertenece a la caridad.

DIFICULTAD 2.ª «El amor se muestra con las obras», dice San Gregorio. Pero los justos no muestran a los pecadores obras de amor, sino más bien obras que parecen ser de odio, según aquello del salmo: «De mañana haré perecer a todos los impíos de la tierra» (Ps. 100,8). Y el Señor mandó en su ley: «No consentirás que viva el malhechor» (Ex. 22,18). Por tanto, los pecadores no han de ser amados con caridad.

RESPUESTA. A los amigos que pecan, como dice el Filósofo, no se les ha de privar de los beneficios de la amistad, mientras se tenga la esperanza de su curación; al contrario, se les ha de prestar mayor auxilio para recuperar la virtud que para recuperar el dinero perdido, porque la virtud es más afín a la amistad que a la riqueza. Pero, cuando caen en refinada malicia, haciéndose incorregibles, entonces no se les ha de ofrecer la familiaridad de la amistad. De ahí que la ley divina y humana ordenen la muerte de tales pecadores, que son más dañosos de los demás que susceptibles de enmienda. Y esto no lo hace el juez por odio hacia ellos, sino por amor de caridad, que mueve a preferir el bien común antes que la vida de una persona privada. E incluso la muerte infligida por el juez aprovecha al mismo pecador; porque, si se convierte, le sirve de expiación de su culpa, y si no se convierte, para poner término a sus culpas, pues con ello se le priva de poder pecar más.

DIFICULTAD 3.ª Es propio de la amistad desear y querer bienes para los amigos. Pero los santos desean males a los pecadores, según aquello del salmo: «Sean sepultados en el infierno los pecadores» (Ps. 9,18). Los pecadores, pues, no han de ser amados con caridad.

RESPUESTA. Esas increpaciones que se encuentran en la Sagrada Escritura pueden tener tres sentidos:

a) A modo de anuncio y no de deseo; de suerte que «sean sepultados en el infierno» significa sencillamente: «Irán de hecho al infierno».

b) A modo de deseo, no de la pena del delincuente, sino de la justicia del que castiga, según aquello del salmo: «Se alegrará el justo al ver el castigo» (Ps. 57,11). Porque ni el mismo Dios, que castiga, se alegra de la perdición de los impíos, pues, como dice la Escritura, «Dios no hizo la muerte ni se goza en la pérdida de los vivientes» (Sap. 1,13), pero se alegra de que brille su justicia, como leemos en el salmo: «Justo es Yavé y ama lo justo» (Ps. 10,8).

c) Deseando la remoción de la culpa, no la pena misma, de suerte que los pecadores se tuyan y vivan los hombres.

DIFICULTAD 4.ª Es propio de los amigos querer y gozar las mismas cosas. Pero la caridad no hace querer lo que quieren los

pecadores, ni gozarse en lo que ellos se gozan, sino todo lo contrario. Luego los pecadores no han de ser amados con caridad.

RESPUESTA. Amamos a los pecadores con caridad, no porque queramos lo que ellos quieren o nos gocemos en lo que ellos se gozan, sino para hacerles querer lo que queremos y gozarse en lo que nos gozamos nosotros. Por eso leemos en el profeta Jeremías: «Se volverán a ti, no serás tú quien te vuelvas a ellos» (Ier. 15,19).

DIFICULTAD 5.ª «Es propio de los amigos el convivir», como dice el Filósofo. Pero no se debe convivir con los pecadores, según nos avisa San Pablo: «Salid de en medio de ellos» (2 Cor. 6,17). Luego los pecadores no han de ser amados con caridad, que es, de suyo, amistad.

RESPUESTA. Se ha de evitar que los débiles en la virtud convivan con los pecadores, por el peligro de que se perviertan; pero los perfectos, cuya corrupción no se teme, es laudable que convivan con ellos, para que se conviertan. Y así, el Señor comía y bebía con los pecadores, como leemos en el Evangelio (Mt. 9,10-11). La convivencia, empero, con ellos en lo relativo al pecado, han de evitarla todos; y ése es el sentido de las palabras citadas de San Pablo.

Conclusión 2.ª Los pecadores, al amarse desordenadamente a sí mismos, en realidad no se aman, sino que se acarrean un grave daño como si realmente se odiaran.

411. He aquí el espléndido razonamiento de Santo Tomás[4]:

«Amarse a sí mismo, en un sentido, es común a todos; en otro, peculiar de los buenos, y en un tercero, característico de los malos.

Amar lo que uno cree que es en sí mismo, es común a todos. Ahora bien: se dice que el hombre es algo de dos maneras.

En primer lugar, según su substancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos se estiman en lo que realmente son, compuestos de alma y cuerpo. Y de esta manera se aman todos los hombres, buenos y malos, en cuanto que desean la conservación de sí mismos.

En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como el príncipe de la ciudad denomina la ciudad, pues lo que hacen los príncipes se dice que lo hace la ciudad. De este modo, no todos se tienen en lo que verdaderamente son, pues lo principal en el hombre es el alma racional, y lo secundario la naturaleza sensible y corporal. A lo primero llama San Pablo «hombre interior», y a lo segundo, «hombre exterior».

Los buenos aprecian en sí mismos, como lo principal, la naturaleza racional, o el «hombre interior», y, según esto, creen ser lo que en realidad son. Los malos, en cambio, tienen por principal su naturaleza sensible y corporal, o el «hombre exterior», lo que constituye un gran error. De ahí que, al no conocerse rectamente, no se aman verdaderamente a sí mismos, sino que aman lo que creen falsamente que son. Los buenos, conociéndose bien, se aman de verdad.

Esto lo prueba el Filósofo por cinco cosas que son propias de la amistad. Porque, en primer lugar, el amigo quiere que su amigo exista y viva; segundo, quiere bienes para él; tercero, se esfuerza en procurárselos; cuarto,

[4] Cf. II-II 25,7.

convive con él plácidamente; quinto, concuerda con él, alegrándose o contristándose con las mismas cosas. Conforme a lo cual, los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior, porque: *a)* lo quieren conservar en toda su integridad; *b)* le desean sus propios bienes espirituales; *c)* se esfuerzan por alcanzárselos; *d)* se vuelven gustosamente a su corazón, porque encuentran en él buenos pensamientos sobre el presente, el recuerdo de los pasados bienes y la esperanza de los futuros, todo lo cual les produce delectación; y *e)* no sufren las disensiones o rebeldías de su voluntad, porque toda su alma tiende a una sola y misma cosa.

Por el contrario, los malos: *a)* no quieren conservar la integridad del hombre interior; *b)* ni anhelan sus bienes; *c)* ni trabajan por alcanzarlos; *d)* ni les es deleitable convivir consigo volviéndose hacia su corazón, pues en él hallan maldades presentes, pasadas y futuras, que aborrecen; *e)* y ni aun consigo mismos están en paz, por los remordimientos de su conciencia. Por todo lo cual se demuestra que los malos se aman a sí mismos según la corrupción del hombre exterior, lo cual no es verdadero amor. Y de esta forma no se aman los buenos».

En la respuesta a las dificultades añade Santo Tomás algunos detalles interesantes. Helos aquí:

«El amor propio, principio de todo pecado, es el característico de los malos, que llega «hasta el desprecio de Dios», como dice San Agustín; porque los malos de tal manera codician los bienes exteriores, que menosprecian los espirituales» (ad 1).

«Aunque el amor natural no quede del todo pervertido en los malos, sin embargo lo degradan del modo dicho» (ad 2).

«Los malos, al creerse buenos, participan algo del amor a sí mismos. Con todo, no es éste verdadero amor, sino aparente. Pero ni siquiera este amor es posible en los muy malos» (ad 3).

Hasta aquí las enseñanzas del Angélico, que, en fin de cuentas, no constituyen otra cosa que una sistematización teológica de la doctrina del Evangelio. Hay que destacar los siguientes puntos fundamentales:

1.º La caridad no nos permite excluir absolutamente a ningún ser humano que viva todavía en este mundo, por muy perverso y satánico que sea. Mientras la muerte no les fije definitivamente en el mal, desvinculándoles para siempre de los lazos de la caridad —que tienen por fundamento la participación en la futura bienaventuranza—, hay que amar sinceramente, con verdadero amor de caridad, a los criminales, ladrones, adúlteros, ateos, masones, perseguidores de la Iglesia, etc., etc. No precisamente *en cuanto tales*—lo que sería inicuo y perverso—, pero sí *en cuanto hombres*, capaces todavía, por el arrepentimiento y la expiación de sus pecados, de la eterna bienaventuranza. La exclusión *positiva* y *consciente* de un solo ser humano capaz todavía de la bienaventuranza destruiría por completo la caridad (pecado mortal), ya que su universalidad constituye precisamente una de sus notas esenciales.

2.º Considerados en sí mismos, y en cuanto tales, los pecadores no conservan ningún título o motivo que les haga dignos de amor, sino más bien de odio y de repulsa. Pero en cuanto criaturas de Dios, llamadas todavía a la participación de la eterna bienaven-

turanza, sus rostros aparecen iluminados con resplandor divino y sus almas empapadas en la sangre de Cristo Redentor. Son estos motivos sublimes los que han de impulsarnos a amarlos con verdadero amor de caridad, en el sentido explicado.

3.º En cierto sentido, los criminales y malhechores son más acreedores a los desvelos de nuestra caridad que los mismos justos inocentes, porque están constituídos en *grave* y quizá en *extrema necesidad espiritual*, que es mucho más seria y lamentable que la de orden corporal. Como dice admirablemente Santo Tomás, «se ha de prestar al prójimo mayor auxilio para recuperar la virtud que para recuperar el dinero perdido, porque la virtud es más afín a la amistad que la riqueza» [5] y porque la virtud vale infinitamente más que las riquezas.

4.º El amor de caridad para con los pecadores en general, ha de manifestarse principalmente a través de la oración, ya que su conversión es una empresa estrictamente sobrenatural que sólo con la gracia divina se puede conseguir. Hay que pedir incesantemente a Dios la *conversión de los pecadores*, con el fin de que todas sus criaturas se vuelvan a El amándole y glorificándole. Y con esta misma finalidad hay que practicar el *apostolado* en todas sus formas, sobre todo mediante el *ejemplo* de una auténtica e intachable vida cristiana y con una entrañable *efusión de caridad*, que constituyen los argumentos más eficaces para conseguir la conversión de los pecadores y su vuelta al verdadero camino de salvación.

B) El pensamiento de San Agustín

412. San Agustín tiene ideas hermosísimas en torno a la caridad para con los pecadores. Después de leer la sistematización teológica de Santo Tomás, agradará al lector escuchar la palabra ardiente del Aguila de Hipona. He aquí un resumen de sus ideas principales, cuidadosamente recogidas por uno de sus más entusiastas panegiristas [6]:

«Amar a los pecadores parece, a primera vista, paradójico. ¿No son, acaso, los enemigos de Dios, el escándalo de su Iglesia, la lepra, con frecuencia invisible, pero más perjudicial y dañosa de la sociedad? Ciertamente que sí, y este amor no podría comprenderse jamás si no se distinguiera entre el pecado y el pecador. Cualesquiera que sean sus atractivos, el pecado es siempre despreciable. Pero, gracias a Dios, por muy culpable que sea el pecador, lleva siempre consigo las posibilidades de levantamiento y regeneración, y tiene, por consiguiente, derecho a nuestro interés. Odiemos, pues, sus faltas, pero reservemos lo mejor de nuestra piedad para su alma caída.

Estamos obligados a ello tanto más cuanto que el mismo Dios nos ha dado el ejemplo. ¿Para qué se ha encarnado? ¿Para qué ha derramado su sangre? ¿Para qué ha muerto en una cruz, sino por los pecadores? Ha querido por su sacrificio librarles del demonio y abrirles el camino de la salvación, dándoles así la prueba suprema de su amor y llamándonos al honor de participar de él.

[5] II-II 25.6 ad 2.
[6] Cf. GUSTAVO COMBÉS, *La charité d'après St Augustin* p.4.ª c.5 p.223ss.

Guardémonos, pues, de huir de los pecadores como si fueran sentinas pestilenciales. Vayamos a ellos con Cristo, recordando que ninguno de nosotros está sin pecado y que, habiendo recibido tanto de la divina misericordia, no hacemos otra cosa que darles, al volcarnos sobre sus miserias, lo que antes nos dieron a nosotros.

«Hemos sido buscados nosotros mismos antes de ser encontrados. Lejos de nosotros todo sentimiento de orgullo. Estábamos perdidos sin remedio si Dios no hubiera venido a buscarnos. Que aquellos a quienes amamos tan tiernamente dejen de decirnos: ¿Qué queréis hacer de nosotros? ¿Por qué nos buscáis, siendo como somos pecadores? Os buscamos para arrancaros de una perdición segura; os buscamos porque hemos sido buscados nosotros mismos; queremos encontraros, porque nosotros mismos hemos sido objeto de semejante favor» [7].

Que no se nos diga jamás en esta búsqueda del pecador: «¿Para qué molestarse? Está demasiado arraigado en el mal». ¿Acaso no se nos ha asegurado que en la triste colección de nuestros pecados no hay ni uno solo que sea irremisible? El Evangelio nos habla—es verdad—de un pecado contra el Espíritu Santo que no tendrá perdón. Pero ese pecado no es otro que el endurecimiento final del corazón [8]; y nadie sabe si el más endurecido de los corazones persistirá en su impenitencia hasta el final. La gracia de Dios es fecunda en sorpresas milagrosas. En un instante puede convertir en piedras vivas las piedras muertas, que son en el templo del Señor los cristianos culpables. ¿No está escrito, acaso, que Dios es poderoso para convertir las piedras en hijos de Abrahán? Incluso cuando todo parece perdido, no hay que desesperar jamás de convertir al pecador. «¿Quién os ha dicho que esos hombres a quienes contempláis víctimas de todos los errores, y a los que condenáis como si se hubieran perdido todas las esperanzas, no harán penitencia antes de su última hora y no encontrarán la verdadera vida en el siglo futuro?» [9]

Para elevar su alma al nivel de la nuestra, como exige la caridad, nada debe costarnos: ni pasos difíciles, ni consejos apremiantes, ni severos reproches. Nos llamarán, quizá, indiscretos; protestarán vehementemente contra esta intrusión en su propia vida. Pero los enfermos hacen lo mismo en su fiebre, y, sin embargo, se ataca de frente su mal, soportando con una sonrisa afectuosa las explosiones de su descontento. Suframos con la misma serenidad las repulsas de los pecadores y curemos con valentía sus llagas. «Sería dejándolo de hacer, para no contristarles, como dejaríamos de ser misericordiosos» [10]. Día vendrá en el que nuestra caridad tendrá su recompensa. Al alma pecadora no le importa estar separada de Dios, pero guarda siempre la nostalgia de El. Y si una palabra feliz, un recuerdo emocionado, una súplica ardiente, acierta a dar en ese rincón secreto donde esas nostalgias permanecen aletargadas, se la ve en seguida confundirse y espantarse de su fealdad. Sus faltas le parecen monstruosas; sus vicios, intolerables. Tiene prisa por volver a encontrar a Dios y recuperar su belleza.

Pero, si nuestra palabra no es suficiente para conmoverla, tenemos un medio más poderoso para salvarla a pesar de ella. Consiste en trabajar secretamente en su redención, añadiendo a nuestra cruz una parte de la suya. Aquella expresión del Apóstol: «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal. 6,2), ya tan impresionante cuando se trata de la riqueza y de la pobreza, reviste una hermosura sublime cuando se trata de la carga de nuestros pecados. Esta carga es co-

7 *In Io. Evang.* 7,34.
8 *Serm.* 71,20,2.
9 *Serm.* 71,2.
10 *Epist.* 104,16.

mún a todos los hombres; pero es ligera para unos y pesada para otros; ligera para los cristianos piadosos, pesada y aplastante para los pecadores. La caridad no sabría aquí igualar las cargas, porque cada uno es responsable de sus faltas ante Dios y no puede de ninguna manera cargar con la culpabilidad de los demás. Pero podemos expiar y reparar por nuestros hermanos culpables. No se nos impone dar la vida por ellos, aunque sea, aquí abajo, la más grande prueba de amor. Pero, sin llegar a esta cumbre del heroísmo, podemos escalar las primeras cimas ofreciendo una parte de nuestros sufrimientos y de nuestros sacrificios. Los beneficiados de esta ofrenda no la conocerán siquiera, pero ¿qué importa? Es suficiente que el Señor se digne aceptarla para que su cruz se torne más ligera y que, menos aplastados por ella, oigan al fin el llamamiento de la divina misericordia: «Venid a mí los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré» (Mt. 11,28).

Este medio de conversión no es, ciertamente, excepcional; pero exige un desprendimiento del que muchos cristianos son, desgraciadamente, incapaces. Por eso el Señor nos ha enseñado otro, apenas menos eficaz y que está al alcance de todos: la oración. Se nos la ha recomendado para nuestra propia justificación. Es una forma concreta de nuestro amor hacia Dios, pero puede servir también para la salvación de nuestros hermanos y hacerse testimonio directo de nuestro amor al prójimo.

Es, en efecto, una función propia de la caridad pedir fraternalmente unos por otros el perdón de nuestras faltas. Suplicando al Señor que tenga piedad de nuestros hermanos culpables, les hacemos una limosna espiritual que alivia su indigencia. Poco a poco las palabras sublimes del Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas...», destilan un rocío bienhechor que lava las manchas del pecador, como la humilde actitud de Cristo ha lavado los pies de los apóstoles. Nuestras plegarias tienen por sí mismas poco valor, es cierto; pero la caridad las une a la plegaria eterna de Cristo, «que intercede por nosotros» (Rom. 8,34), y les confiere un poder de purificación extraordinario. No está en manos de nadie, es cierto, medir su eficacia bienhechora; pero sabemos que han obtenido el enderezamiento de un número incalculable de pecadores.

El cristiano no debe cesar de gemir por los pecados de la humanidad y de pedir por ellos misericordia. Transformando su plegaria individual en acto social, no perderá nada de su caridad interior. Por el contrario, dará satisfacción de la manera más santa a sus necesidades de expansión y la permitirá volver a conducir a la fuente del amor a aquellos que se secaban por haberse apartado de ella».

ARTICULO 3

EL AMOR A LOS ENEMIGOS

Al hablar en la primera parte de nuestra obra del objeto extensivo de la caridad, hemos aludido ya brevemente a esta cuestión (cf. n.93), lo mismo que al tratar, entre las obras de misericordia, del perdón de las injurias (cf. n.360-62). No obstante, vamos a insistir aquí un poco más, dada la importancia de la materia y la dificultad especial que entraña su cumplimiento en la práctica.

Vamos a recoger en una serie de conclusiones las obligaciones fundamentales de caridad con relación a los enemigos [1].

---

[1] Cf. nuestra *Teología moral para seglares* t.1 (Madrid 1957) n.518-19.

Conclusión 1.ª Hay que amar a los enemigos con verdadero amor de caridad; pero no en cuanto enemigos, sino en cuanto hombres capaces de la eterna bienaventuranza.

413. Como habrá advertido el lector, esta primera conclusión es enteramente análoga a la que establecíamos en el artículo anterior con relación a los pecadores, y su fuerza obligatoria se apoya en los mismos principios fundamentales. Veamos lo que nos dicen en torno a ella la Sagrada Escritura y la razón teológica.

a) La Sagrada Escritura. Ya en el Antiguo Testamento, en el que imperaba la ley del temor, se encuentran preciosas manifestaciones de amor a los enemigos en Job, José, Samuel, David, etc., y textos tan hermosos como los siguientes, de puro sabor evangélico:

«Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo perdidos, llévaselos. Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo, ayúdale a levantarlo» (Ex. 23,4-5).

«Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, y si tiene sed, dale de beber» (Prov. 25,21).

Es cierto, sin embargo, que en la ley de Moisés se establece la pena del talión, que consiste en hacer sufrir al delincuente un daño igual al que causó: «Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» (Ex. 21,24-25). Pero hay que tener en cuenta que esa ley—tan distinta todavía de la evangélica—representaba ya un progreso hacia el perdón de las injurias, ya que antes de Moisés apenas se preocupaban los hombres de establecer la proporción entre el castigo y la falta cometida: casi siempre el espíritu de venganza iba mucho más lejos de lo que pedía la malicia de la culpa cometida. Al establecer Moisés la igualdad rigurosa entre el mal recibido y su reparación, cohibía, por una parte, a los malhechores y contenía, por otra, la excesiva crueldad en el castigo.

En cuanto a ciertos pasajes del Antiguo Testamento, sobre todo de los salmos, donde se pide el castigo y exterminio de los enemigos, no obedecen al deseo de venganza o al odio de enemistad contra ellos, sino al deseo de que brille la justicia de Dios y se restablezca el orden conculcado por los pecadores [2].

Pero fué nuestro Señor Jesucristo quien promulgó definitivamente la ley del perdón total e incluso del amor a los enemigos, convirtiéndola en uno de los artículos fundamentales de su mensaje evangélico:

«Habéis oído que fué dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos y pecadores» (Mt. 5,43-45).

«Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará

2 Cf. II-II 25,6 ad 3.

a vosotros vuestro Padre celestial. Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt. 6, 14-15).

Esta sublime doctrina fué confirmada por el ejemplo heroico del Salvador, perdonando a sus verdugos desde lo alto de la cruz (Lc. 23,34) y por todos sus discípulos, comenzando por el protomártir San Esteban (Act. 7,60).

b) La razón teológica. Hemos expuesto en otro lugar el magnífico razonamiento de Santo Tomás (cf. n.93). No se nos manda amar a los enemigos *porque* lo son (sería perverso, pues esto equivaldría a amar la maldad ajena), sino *a pesar de ello*, viendo en ellos a seres humanos capaces de compartir con nosotros algún día la eterna bienaventuranza. No se nos exige tampoco amarles con afecto *sensible*, porque la caridad es estrictamente *sobrenatural* y, por lo mismo, no es necesario sentirla en la parte sensitiva y pasional; basta que se anide de veras en el fondo del corazón y se manifieste exteriormente en la forma que concretaremos en seguida.

Conclusión 2.ª El amor a los enemigos obliga a deponer en el acto todo odio de enemistad y todo deseo de venganza.

414. El odio de *enemistad*, llamado también de malevolencia, es el que desea algún mal a una persona por considerarla mala *en sí misma*. Se opone al amor de benevolencia y de amistad, y es la forma más extremista del odio a una persona.

Es absolutamente necesario, para salvar la caridad, deponer *en el acto*, o sea, en el momento mismo de recibir cualquier ofensa, este odio de enemistad. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente San Juan:

«Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que todo homicida no tiene en sí la vida eterna» (1 Io. 3,15).

«Si alguno dijere: «Amo a Dios», pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Io. 4,20-21).

b) La razón teológica. El odio de enemistad se opone directamente a la caridad y constituye, por lo mismo, un grave desorden. Sin embargo, podría ser pecado leve por imperfección del acto (o sea, por falta de perfecta advertencia o consentimiento), y acaso también por parvedad de materia (v.gr., deseándole tan sólo un pequeño daño), aunque esto último es discutible y muy peligroso.

Corolarios. 1.º Como el odio de enemistad es intrínsecamente malo, no es lícito desearle al prójimo algún mal en cuanto mal; pero, como ya dijimos, se le podría desear algún mal físico o temporal (no espiritual) para su enmienda (v.gr., una enfermedad a un joven disoluto para que se arrepienta de su mala vida), o por el bien

común (v.gr., la muerte de un perseguidor de la Iglesia para que deje de hacer daño, aunque mejor sería rogar por su conversión), o incluso por el bien de unos pocos, que prevalece sobre el bien de uno solo (v.gr., el castigo del padre que educa pésimamente a sus hijos).

2.º No siendo lícito desear el mal al enemigo, tampoco lo es maldecirle. La maldición es, de suyo, pecado mortal contra la caridad, a la que se opone directamente. Sin embargo, en la práctica, muchas veces no pasa de pecado venial, ya sea por parvedad de materia o por imperfección del acto. Con frecuencia esas maldiciones son efecto de una ira momentánea y no se dicen ni desean en serio. No obstante, es obligatorio abstenerse de ellas y corregir con energía esa mala costumbre, por razón del escándalo y de otros muchos inconvenientes que llevan consigo.

En cuanto al deseo de venganza, he aquí la luminosa doctrina que expone Santo Tomás:

«La venganza se ejerce por un mal penal impuesto al culpable, en la cual se debe tener en cuenta la intención del que la ejerce. Y así, si busca principalmente el mal del culpable y se alegra de él, esto es absolutamente ilícito, porque gozarse del mal del prójimo es odio, opuesto a la caridad que debemos tener para con todos los hombres. No vale excusarse con que el otro le infligió antes a él injustamente un mal, como tampoco es excusable odiar a quien nos odia. La razón de todo esto es que no podemos pecar contra quien primero nos ha inferido un mal, pues esto es lo que prohibe el Apóstol cuando dice: «No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien» (Rom. 12,21). En cambio, si la intención de quien ejecuta la venganza es conseguir el bien del culpable por medio del castigo, como lo sería logrando su enmienda, o, al menos, su cohibición, tranquilidad de los demás y ejercicio de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza teniendo en cuenta otras circunstancias debidas»[3].

Nada fundamental se puede añadir a esta magnífica exposición. Pero, para mayor abundamiento, nótese lo siguiente:

1.º Los buenos deben tolerar a los malos y soportar pacientemente las injurias que les irroguen a ellos, pero no así las injurias contra Dios o el prójimo. Como dice San Juan Crisóstomo, «ser paciente con las injurias propias es digno de alabanza; pero querer disimular las injurias contra Dios es impío» (ibid., ad 2).

2.º No es lícito ejercitar la venganza por propia autoridad, a no ser en el caso de sorprender al delincuente *in fraganti* (v.gr., en el acto de cometer el robo); y aun entonces moderadamente, o sea, cuanto sea menester para reparar la injuria y frenar o cohibir al delincuente para el futuro. Si el delito se cometió hace ya tiempo, no es lícito al particular tomarse la justicia por su mano, a no ser que la legítima autoridad encargada de administrarla no pueda o no quiera imponer la debida reparación.

3.º Deponiendo todo odio interior y exterior y buscando únicamente el bien del culpable o la legítima reparación de los propios

---

[3] II-II 108,1.

derechos conculcados, es lícito abrir pleito e incluso pedir a la autoridad pública el castigo del malhechor. San Alfonso era más riguroso en cuanto a este último punto (deseo del castigo), por parecerle que apenas puede hacerse sin que se mezcle algo de odio o enemistad, ya que no se suele sentir el mismo celo por el castigo de los demás culpables, sino sólo por los que nos han ofendido a nosotros, lo cual es muy sospechoso[4]. Sin embargo, si se reunieran las debidas circunstancias, no podría tacharse de inmoral el deseo del justo castigo del culpable; porque, si quedaran siempre impunes, los malhechores se animarían a continuar sus fechorías y desmanes, lo que acarrearía graves trastornos a la sociedad y a la pacífica convivencia de los ciudadanos honrados.

Conclusión 3.ª El precepto de amar a los enemigos obliga a otorgarles ordinariamente los signos comunes de amistad y afecto, y, en determinadas circunstancias, incluso los signos especiales.

415. Se entiende por signos *comunes* de amistad los que se ofrecen de ordinario entre vecinos, conocidos y personas de buena educación (el saludo, responder a sus preguntas, etc.). Signos *especiales* son los que no suelen ofrecerse a todos, sino únicamente a los familiares y amigos (conversar familiarmente, visitarse, escribirse, etc.). En la práctica hay que considerar como signos *comunes* todos aquellos cuya ausencia sería considerada por cualquier persona sensata y prudente como signo de enemistad.

a) LAS SEÑALES COMUNES de amistad y afecto no se le pueden negar al enemigo, porque ello equivaldría a manifestarle odio y a escandalizar a los demás (v.gr., no contestando a su saludo o negándose a responder cuando pregunta, etc.). No es necesario, sin embargo, *adelantarse* al saludo, a no ser que por la dignidad de la persona enemiga, por la costumbre o por el conjunto de circunstancias equivaliera esta omisión a un acto de positiva enemistad. Por la misma razón, jamás es lícito excluir al enemigo de las oraciones *comunes* que se hacen, v.gr., por la conversión de los pecadores.

b) LAS SEÑALES ESPECIALES que se reservan únicamente para los familiares y amigos no es necesario ofrecérselas a los enemigos; porque no es obligatorio ofrecérselas a todo el mundo, y, por consiguiente, no puede pretender el enemigo ser de mejor condición que los demás. Sin embargo, en especiales circunstancias (v.gr., cuando el enemigo se encuentra en necesidad tal que no puede salir de ella sino por nuestro *especial* auxilio o ayuda) estaríamos obligados a atenderle en esa forma especial; porque en estos casos es obligatorio ofrecer esas muestras especiales a *cualquier* prójimo, sea amigo o enemigo. En la práctica será suficiente tratar al enemigo como trataríamos a cualquier persona desconocida: con signos comunes o especiales, según los casos[5].

---

[4] SAN ALFONSO, *Homo apost.* tr.4,27.
[5] Cf. II-II 25,9.

Casos prácticos. 1.º No peca el padre que, sin odio interior, y sólo como justo castigo y para enmienda de su hijo gravemente culpable, no le mira ni habla por algún tiempo (v.gr., por dos o tres días). Pero no debe prolongar su castigo si el hijo se humilla y pide perdón.

2.º Ordinariamente cometerán pecado grave dos alumnos de un mismo colegio, dos religiosos de una comunidad, etc., que rehuyan hablarse o saludarse durante largo tiempo, porque esto apenas puede hacerse sin algún odio interior y sin escándalo de los demás.

3.º Es pecado grave excluir al enemigo de las oraciones *comunes* o de las limosnas, venta de géneros comerciales, correspondencia en el saludo, etc., o rehuir deliberadamente el encontrarse con él, por lo menos si él lo advierte y lo lleva muy a mal.

Conclusión 4.ª El precepto de amar a los enemigos obliga a procurar la reconciliación lo más pronto posible.

416. Hay que distinguir entre la reconciliación *interior* y la *exterior*. La puramente interior ha de producirse *inmediatamente* de recibir la ofensa, ya que no es lícito mantener en el alma un solo instante el odio o rencor al enemigo u ofensor. Pero la reconciliación *exterior* no siempre se puede realizar inmediatamente, ya que a veces sería contraproducente (v.gr., mientras el ofendido está dominado por la ira) y empeoraría la situación. Hay que esperar el momento y las circunstancias oportunas para asegurar el éxito.

En cuanto al *orden* con que debe hacerse la reconciliación, por lo regular deberá tomar la iniciativa el ofensor. Y si, como ocurre casi siempre, se ofendieron mutuamente, deberá iniciar la reconciliación el que ofendió *primero*, o el que ofendió *más gravemente*, o la persona de *menor dignidad* si son de desigual condición. La persona ofendida no tiene obligación de tomar la iniciativa de la reconciliación si ella no ofendió en modo alguno al ofensor (aunque es muy fácil creerse falsamente en esta situación), si bien ha de dar a entender que, por su parte, no habrá inconveniente en llegar a ella. E incluso tendría obligación de tomar *por caridad* la iniciativa de la reconciliación si esta iniciativa fuera el *único medio* de que se arrepintiera el ofensor y saliera de su pecado.

No se requiere pedir *expresamente* perdón (aunque sería lo mejor y más perfecto si las circunstancias lo aconsejaran), sino que basta buscar la manera de restablecer la antigua armonía y amistad como si nada hubiera pasado, o valiéndose, como intermediario, de un amigo de ambos.

El ofendido *está obligado siempre* a perdonar al ofensor que le pide perdón en forma directa o indirecta. Si se niega a hacerlo, comete un *grave pecado* contra la caridad, y regularmente no podrá ser absuelto mientras continúe en su obstinación. Si la muerte le sorprende en ese estado, su suerte será deplorable: «Perdónanos nuestras culpas, así como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido», decimos en el *Padrenuestro*. Y Cristo recalcó expresamente que, si no perdonamos al prójimo, tampoco nos perdonará a nosotros nuestro Padre celestial (Mt. 6,15). Téngase en cuenta,

además, que esta negativa de perdón lleva casi siempre consigo la circunstancia de grave escándalo para los demás.

Intentada infructuosamente la reconciliación, no tiene obligación el ofensor de reiterar continuamente su petición de perdón. Basta con que haga saber al ofendido que, por su parte, retira la ofensa inferida y está dispuesto a restablecer la antigua amistad en cuanto él quiera.

Escolio. ¿Es mejor y más meritorio el amor al enemigo que al amigo?

417. Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión (II-II 27,7) y la resuelve a base de unas distinciones. Si se ama al enemigo *únicamente por Dios* y al prójimo por Dios y por alguna otra razón humana, es mejor el primero, puesto que tiene a Dios por exclusiva causa. Si se ama a ambos *únicamente por Dios*, será más perfecto y meritorio el que se practique con mayor intensidad. Pero, si se les ama únicamente por Dios y *con la misma intensidad*, es más perfecto y meritorio amar al amigo que al enemigo; porque es más meritorio amar a los mejores, y es mejor el amigo que nos ama que el enemigo que nos odia.

ARTICULO 4

EL AMOR A LA FAMILIA

418. Vamos a estudiar exclusivamente los deberes *de caridad* para con la propia familia; no el conjunto de todos los deberes familiares, que nos llevaría demasiado lejos y desbordaría con mucho los límites que nos impone la índole de nuestra obra [1].

Nada más natural y más humano que el amor a la propia familia. La sangre es el vínculo natural más fuerte para la unión afectiva de los corazones. Es también el primer campo de acción de la caridad para con el prójimo, ya que nadie está tan próximo a nosotros como nuestra propia familia y sobre nadie volcamos nuestra propia persona y nuestros propios intereses con mayor gusto y fruición como sobre los seres queridos que nos rodean.

Expondremos por separado los principales deberes de caridad que afectan a cada uno de los miembros de una familia con relación a los demás: *esposos*, *padres*, *hijos* y *hermanos*, añadiendo algunas consideraciones sobre la *servidumbre*, prolongación natural de la familia.

A) Los esposos

Hablaremos de los deberes mutuos de los esposos y de los propios del varón y de la mujer.

---

[1] Hicimos un resumen de todos los deberes familiares en nuestra *Teología moral para seglares* t.1 (Madrid 1957) n.825-854, y t.2 (Madrid 1958) n.607-638. Recogemos aquí únicamente los que se relacionan más de cerca con la caridad.

419. 1. Deberes mutuos. Además de los deberes de *justicia* en torno a la administración de los bienes y de los relativos al débito conyugal y a la mutua fidelidad, existen tres deberes fundamentales que obligan a los esposos por derecho natural y divino: *amor, ayuda* y *vida común*.

a) Amor

Ha de ser muy sincero e intenso, porque, así como por el vínculo matrimonial se han hecho corporalmente una sola carne (Mt. 19,5), deben constituir espiritualmente un solo corazón. Por eso San Pablo exhorta repetidas veces en sus epístolas a este mutuo amor de los cónyuges entre sí. He aquí algunos textos hermosísimos:

«Vosotros los maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella... Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga, como Cristo a la Iglesia» (Eph. 5,25-29).

«Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» (Eph. 5,33).

«Las mujeres estén sometidas a los maridos, como conviene, en el Señor. Y vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis duros con ellas» (Col. 3,18).

Este amor no ha de ser solamente *afectivo* o sentimental, sino también *efectivo* y práctico. En cuanto *afectivo*, no debe fundarse en la simple belleza corporal, que se marchita muy pronto, ni en los medios de fortuna, posición social, etc., que nada añaden a las cualidades personales, sino en las dotes permanentes del alma, principalmente en la virtud y en la nobleza del corazón. Y en cuanto *efectivo*, ha de traducirse en la mutua ayuda en las necesidades, en sobrellevar recíprocamente las cargas, en evitar el propio egoísmo, las palabras injuriosas, los altercados domésticos, la dureza en el trato y, sobre todo, los celos infundados, que son la ruina de la paz conyugal.

b) Ayuda

La mutua ayuda y consuelo de los cónyuges es uno de los fines del matrimonio, dispuesto y ordenado por el mismo Dios cuando dijo en el paraíso terrenal: *No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él* (Gen. 2,18). Y aunque es falsísimo —como ha declarado la Iglesia repetidas veces—que el matrimonio sea el estado más perfecto a que el hombre puede aspirar, como si se tratara de un complemento fisiológico exigido por su propia naturaleza humana y constitución orgánica, no cabe duda que, a menos de sublimar ambas cosas al servicio de una vocación más alta (sacerdotal, religiosa, virginidad en el mundo), que siempre será patrimonio de unos pocos, el hombre encuentra en el matrimonio el complemento natural que exige la sociedad familiar en orden a la generación de los hijos y mutuo auxilio de los cónyuges.

c) Vida común

O sea, convivencia en una misma casa, mesa y habitación, como requiere la educación de los hijos y la mutua ayuda de los cónyuges. Por eso el mismo Cristo confirmó en el Evangelio la fórmula de la Antigua Ley: *Dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne* (Mt. 19,5; cf. Gen. 2,24; Eph. 5,31). Lo mismo declara la legislación eclesiástica (cn.1128) y la civil (Código civil español, 56-58).

Aplicaciones. Pecan gravemente los cónyuges que, sin suficiente motivo, dejan solo al otro cónyuge por largo tiempo, y sobre todo si interrumpen definitivamente la vida común, a no ser con gravísima causa, reconocida generalmente por la autoridad eclesiástica. Lo mismo que si, por su conducta desordenada. malos tratos, etc., representan una carga insoportable para el otro cónyuge.

420. 2. **Deberes especiales del esposo.** Como quiera que el esposo es por derecho natural y divino el *cabeza* y *jefe* de la familia (Gen. 3,16; 1 Cor. 11,9; Col. 3,18), le corresponde gobernar a la mujer, aunque siempre en calidad de compañera, no de esclava. Y así debe:

a) PROPORCIONARLE EL DEBIDO SUSTENTO, vestido y habitación según su estado o condición social, sufragándolo de los bienes *comunes* o incluso de los *propios* del marido si la mujer carece de otros bienes.

b) PRESTARLE AYUDA Y PROTECCIÓN para que pueda desempeñar cristianamente sus funciones de esposa, madre y dueña del hogar.

c) CORREGIRLA CARITATIVAMENTE si delinque, con el fin de enmendarla y evitar el escándalo. Pero sin recurrir jamás a los golpes o malos tratos ni a los insultos soeces o frases duras, que a ningún resultado práctico conducen y perturban terriblemente la paz y tranquilidad del hogar.

Aplicaciones. Peca gravemente el marido que trata con dureza a su mujer, como si fuera una esclava, o la obliga a trabajos impropios de su condición y sexo, o la dirige insultos graves (v.gr., meretriz, adúltera, etc.), o le impide el cumplimiento de sus deberes religiosos (gravísimo pecado), o el ejercicio de la piedad para con sus familiares, o la caridad para con los pobres, etc., etc.

421. 3. **Deberes especiales de la esposa.** Debe, ante todo, *obedecer* y *reverenciar* a su marido, según el mandato del Apóstol (Col. 3,18), como jefe y cabeza de la familia. Ha de llevar el cuidado de la casa en la forma que corresponde a la mujer y administrar los gastos diarios con prudencia y sabiduría, sin excederse en lujos superfluos ni quedarse por debajo de lo que corresponda a su estado y condición social. Ha de procurar contentar en todo a su marido (aunque sin atentar jamás a la ley de Dios) para que se encuentre

a gusto en su hogar y no vaya a buscar en otra parte lo que le falta en su propia casa.

Accidentalmente estaría obligada la esposa a alimentar a su marido con sus bienes propios si por enfermedad u otro motivo razonable fuera incapaz de procurarse el sustento por sí mismo. Pero no debe la esposa tomar el mando y gobierno de la casa, a no ser en casos muy excepcionales, v.gr., para evitar la ruina de la familia por los vicios y despilfarros del marido.

Aplicaciones. Peca gravemente la mujer si con riñas o insultos excita a su marido a la ira o la blasfemia; si quiere gobernar la casa con desprecio de su marido; si le desobedece gravemente, a no ser que el marido se exceda en sus atribuciones o le pida alguna cosa inmoral; si es negligente en la administración y cuidado de la casa, de suerte que se sigan graves perturbaciones a la familia; si se entrega a diversiones y pasatiempos mundanos, con grave descuido de sus obligaciones de esposa y madre; si exaspera a su marido con su afán de lujo o con sus gastos excesivos; si es frívola y mundana y le gusta llamar la atención a personas ajenas a la familia, con desdoro de su marido, etc., etc.

B) Los padres

422. Los deberes de caridad de los padres para con sus hijos son de gravísima importancia familiar y social, ya que de su cumplimiento o negligencia depende en gran parte el bienestar o ruina moral de la familia con su enorme repercusión en toda la sociedad.

Prescindiendo aquí del conjunto de deberes y obligaciones con relación a la vida natural y el porvenir humano de sus hijos [2], nos limitamos a exponer los relativos al *amor* que han de profesarles y a su *cristiana educación*.

a) Amor a los hijos

423. Los padres deben amar a sus hijos con un amor intensísimo que tenga las siguientes características: afectivo, efectivo, prudente, natural y sobrenatural.

1) AFECTIVO O INTERNO, deseándoles sinceramente el mayor bien corporal y espiritual en este mundo y en el otro. De donde pecan gravemente si odian deliberadamente a sus hijos, si les maldicen o desean algún mal, si les injurian gravemente, provocándoles a ira (Eph. 6,4); si los tratan con gran dureza y severidad, de suerte que vivan atemorizados; si les azotan o golpean por fútiles motivos, si los echan de casa o les hacen en ella la vida imposible. Pueden y deben, sin embargo, cuando hay causa para ello, reprender severamente a sus hijos y castigarles moderadamente para que se enmienden.

2) EFECTIVO O EXTERNO, de suerte que no se limiten a un amor

[2] Puede verse un resumen de los mismos en nuestra *Teología moral para seglares* t.I n.639 y 644.

puramente sentimental o romántico, sino que hagan todo cuanto esté a su alcance para procurar el bien temporal y eterno de sus hijos. Por este capítulo pecan gravemente los padres que por su propia negligencia no apartan de sus hijos los males que pueden sobrevenirles o no les procuran los bienes correspondientes a su condición y estado.

3) PRUDENTE, o sea, regulado por la razón y apoyado en la fe. Contra este principio se peca cuando el amor es:

a) *Excesivo*, o sea, cuando se les ama con idolatría, concediéndoles todo cuanto quieran ordenada o desordenadamente, satisfaciendo todos sus caprichos, no contradiciéndoles nunca en nada, etcétera, etc., lo cual no es verdadero amor, sino gran equivocación e imprudencia, que labrará la ruina e infelicidad de los hijos.

b) *Parcial*, o sea, amando a alguno de los hijos con preferencia injusta sobre los demás, suscitando la envidia y el malestar de estos últimos. Si alguno de los hijos merece especial amor por su bondad, servicios, etc., procuren los padres no demostrárselo excesivamente delante de los demás, para no excitar el odio y la discusión entre los hermanos.

4) NATURAL. La experiencia nos enseña que cada uno ama la obra de sus manos, y los mismos animales aman y defienden con ardor a sus propios hijos. Los padres no podrían dejar de amar a sus hijos con amor natural intensísimo sin renegar de su propia condición de tales.

5) SOBRENATURAL. Este amor natural ha de completarse con un profundo amor sobrenatural, porque sus hijos lo son también de Dios y están llamados a una felicidad inefable, sobrenatural y eterna. Los padres harán efectivo este amor sobrenatural a sus hijos en la medida en que se hagan colaboradores del Dios Salvador en la *santificación* de sus hijos, como antes lo fueron del Dios Creador en su *generación* natural.

b) Educación cristiana

424. Poco importaría traer los hijos al mundo si no se completara su existencia con una educación correspondiente a su altísima condición humana elevada por la gracia al orden sobrenatural. Incapaz de procurársela a sí mismo, el hijo se precipitaría en toda clase de imprudencias y desórdenes, con los que labraría irremisiblemente su desgracia temporal y su desventura eterna.

La educación de los hijos ha de abarcar una triple dimensión: *intelectual*, *moral* y *religiosa*. No todos los deberes que esta trilogía impone recaen inmediatamente sobre los padres, pero ellos se han de preocupar de conseguir su cumplimiento íntegro. Recordemos los principios fundamentales que han de informarlos [3].

---

[3] Cf. PAUL STEVEN, *Elements de morale sociale* (Paris 1954) p.176-78.

1.º FORMACIÓN INTELECTUAL. *El niño tiene derecho al desarrollo de su inteligencia, que se obtendrá por una instrucción progresiva y adaptada a su capacidad y aptitudes naturales.*

Esta instrucción ha de aportar un doble elemento:

a) DE CULTURA GENERAL, necesaria a todo hombre para desempeñar su papel de modo satisfactorio. Si en otras épocas el grado elemental de cultura que se consideraba suficiente abarcaba tan sólo el saber leer, escribir y contar, es preciso afirmar que ese mínimum es hoy del todo insuficiente. Las obligaciones que impone al ciudadano la época moderna son tales, que su cultura general debe desarrollarse de manera que pueda desentenderse de las propagandas ajenas y formarse un juicio personal sobre los principales acontecimientos de la historia e interesarse en los descubrimientos principales de la ciencia y en las alegrías del progreso y de las artes.

b) DE CULTURA ESPECIAL, apropiada a la profesión escogida y necesaria a todo hombre para cumplir con competencia y gusto su misión, permitiéndole ganar honradamente el pan y crear un nuevo hogar en las debidas condiciones.

Estos dos aspectos de la instrucción no podrán realizarse enteramente en el seno mismo del hogar, sino con ayuda de las instituciones docentes. Pero no se pierda de vista que la responsabilidad principal recae sobre los padres y que las instituciones auxiliares no pueden reemplazar enteramente a la familia.

2.º FORMACIÓN MORAL. *El niño tiene derecho al desenvolvimiento de su voluntad libre, que se obtendrá por una educación moral adaptada y metódica.*

Si a la instrucción incumbe la adquisición de conocimientos positivos, corresponde a la educación moral la *formación del carácter*. Hay que ayudar al niño a adquirir las virtudes fundamentales y más necesarias: el amor al bien y el odio al mal, así como a luchar contra sus propios defectos. Es preciso, en los primeros años sobre todo, acostumbrar al niño a portarse bien en todas partes, a practicar el bien, aunque sea penoso, y a huir del mal aunque sea seductor; a conseguir que predomine la razón sobre la pasión o el capricho y *a crearse inclinaciones y hábitos virtuosos que le impulsen a practicar el bien espontáneamente y por propia iniciativa, aunque nadie le vigile ni castigue.* Hasta que no se consiga esto, no pueden lisonjearse los padres de haber educado moralmente a su hijo.

A medida que vaya desarrollándose su personalidad moral, la educación deberá suavizar sus formas, y el muchacho desplegará con mayor libertad su propia iniciativa, siempre bajo el control inteligente y vigilancia amorosa de sus padres.

Esta educación del carácter es de importancia capital en la vida del niño y en su futura personalidad social. Por eso no podrían descuidarla los padres sin incurrir en una grave responsabilidad ante Dios y ante la misma patria.

3.º FORMACIÓN RELIGIOSA. *El niño tiene derecho al desenvolvimiento de su vida sobrenatural, que se obtendrá por la intimidad progresiva con Dios.*

La vida divina, depositada en germen en el alma del niño por el sacramento del bautismo, necesita para expansionarse las luces de la *fe*, el ejercicio de la *caridad* y el apoyo de los *sacramentos* (confirmación, penitencia, eucaristía). Esta formación sobrenatural es el complemento indispensable de la formación intelectual y moral, a fin de que el niño pueda, a todo lo largo de su vida terrestre, tender hacia su fin último y felicidad eterna.

En el seno mismo del hogar es donde deben darse, lo antes posible, las primeras enseñanzas religiosas. Es imposible que la fe del bautismo se deje aletargar o adormecer durante largo tiempo sin que se produzca fatalmente en el niño un aminoramiento de su sentido religioso. Hay fibras religiosas que no vibrarán jamás si se dejan atrofiar en la infancia. Por eso la Iglesia, que sabe esto muy bien y que tiene derechos particularísimos a la formación religiosa de los niños incorporados a ella por el bautismo, pide a los padres que le confíen sus hijos (catequesis, colegios religiosos, etc.) para devolvérselos después más hombres y mejores cristianos.

Esta formación espiritual o religiosa ha de abarcar, para ser completa, seis puntos principales:

a) INSTRUCCIÓN RELIGIOSA. Los padres están obligados *gravemente* a enseñar a sus hijos, por sí mismos o por medio de otros, la doctrina cristiana acerca de las cosas necesarias para la salvación, y las oraciones fundamentales que debe recitar todo cristiano. Esta enseñanza rudimentaria deberá ampliarse cada vez más a medida que el niño vaya desarrollándose.

b) PRÁCTICA DE LA VIDA CRISTIANA. Ante todo deben los padres bautizar cuanto antes a sus hijos—el mismo día de su nacimiento, si es posible—, para que reciban en seguida la gracia de Dios y el germen de todas las virtudes infusas. Es un grave abuso diferir el bautismo por fútiles pretextos humanos o conveniencias sociales, y sería gravísimo pecado si el niño estuviera en peligro de morir sin él.

Apenas el niño vaya abriendo sus ojos a la realidad de la vida, deben sus padres infundirle el amor a Dios, a Jesús Niño, a la Virgen María, a la Iglesia, a los sacerdotes, a los pobres y necesitados.

Tienen que enseñarle a rezar las oraciones de la mañana y de la noche, a bendecir la mesa, a hacer la señal de la cruz al salir de casa, a besar la mano al sacerdote, a descubrirse al pasar por delante de una iglesia, etc.

Han de procurar que reciba en edad temprana—nunca después de los siete años—la primera comunión, y una vez recibida, que confiese y comulgue con frecuencia, haciéndolo devota y espontáneamente, sin coacción alguna por parte de nadie.

Exhórtenle con discreción y suavidad a que huya de las malas

compañías, de las lecturas o espectáculos perniciosos, y a no dejarse seducir por los compañeros pervertidos que pueda encontrar en la escuela o en la calle.

Incúlquenle la práctica de las virtudes cristianas, sobre todo de las más adecuadas a su edad y condición: la piedad, obediencia, caridad, justicia, sinceridad, pureza, mansedumbre, etc.

c) BUEN EJEMPLO. Es importantísimo e insustituíble. No olviden nunca los padres y educadores que «las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran». Un niño pequeño le decía en cierta ocasión a su hermanita: «Cuando seamos mayores, haremos como papá y mamá: tú irás a la iglesia a rezar, y yo al casino con los amigos» (histórico).

Eviten todo cuanto pueda escandalizar a los niños (conversaciones inconvenientes, riñas, imprecaciones, mentiras, etc.) y esfuércense en proporcionarles toda clase de buenos ejemplos: de piedad, honradez, mansedumbre, caridad, etc., etc. Es uno de los más graves deberes de los padres, del que tendrán que dar estrechísima cuenta a Dios.

d) VIGILANCIA. No en plan policíaco—sería contraproducente—, pero sí con habilidad y dulzura, para apartarles de los peligros que acechan por todas partes a sus almas, faltas de experiencia: compañeros, libros, escuelas, espectáculos, diversiones, amores prematuros, etc., etc., y fomentar en ellos el amor al trabajo, al estudio, a la diversión sana y honesta.

e) CORRECCIÓN. Las malas tendencias de la naturaleza humana, desviada por el pecado original, aparecerán bien pronto en el niño: rabietas, envidia, caprichos, egoísmo precoz, etc., etc. Es menester enderezar esas tendencias con una ortopedia espiritual firme y severa que le obligue a crecer rectamente. Más tarde hay que corregir al adolescente y al joven, no con aspereza y pasión, pero sí con la suficiente firmeza y energía para no permitir que se extravíe por los caminos del vicio y del pecado.

f) CASTIGO. Será inevitable a pesar de todo. Es moralmente imposible que el niño, el adolescente o el joven no incurran jamás en alguna falta que exija una reparación vindicativa. En gravísimo error incurrirían sus padres si dejaran impunes tales fallos, que pueden destrozar la vida y el porvenir de sus hijos. La Sagrada Escritura está llena de expresiones como éstas:

«Odia a su hijo el que da paz a la vara; el que le ama se apresura a corregirle» (Prov. 13,24).

«No ahorres a tu hijo la corrección, que porque le castigues con la vara no morirá. Hiriéndole con la vara, librarás su alma del sepulcro» (Prov. 23, 13-14).

Sin embargo, el castigo, para ser educador y eficaz, ha de ser siempre *oportuno*, escogiendo el momento más propicio para imponerlo; *justo*, sin exceder jamás los límites de lo equitativo y razonable; *prudente* y moderado, sin dejarse llevar de la ira o pasión;

cariñoso en la forma y procedimiento, para que el niño comprenda que se le impone por su bien. Es, en definitiva, lo que San Pablo inculca cuando escribe a los padres:

«Padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la enseñanza del Señor» (Eph. 6,4).

«Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, para que no se hagan pusilánimes» (Col. 3,21).

425. Escolio: Sobre la escuela católica. Gravísimo deber de los padres es el de procurar a sus hijos una cristiana educación (cn.1372). Este deber lleva consigo la obligación:

a) De no enviarles jamás, bajo ningún pretexto, a una escuela *anticatólica*, en la que se ataque la religión verdadera o se propague una religión falsa, por el gravísimo peligro de perversión y apostasía.

b) De no enviarles tampoco a una escuela *neutra* o *laica*, en la que jamás se les hable de religión; tanto más cuanto que, como dice Pío XI, «sólo en apariencia son *neutras*. pues de hecho o son o se convierten en enemigas declaradas de la religión» (D 2219), como ocurrió en España en tiempos de la república.

c) De no enviarles tampoco a las escuelas *mixtas* en las que se dé instrucción indistintamente a niños católicos y no católicos, porque ofrecen casi los mismos inconvenientes de las anteriores. El hecho de que nunca se les hable de religión es ya un peligro para los niños, que pueden pensar que la religión es una cosa sin trascendencia social, apta únicamente para ser practicada en privado o en el seno de la familia.

Si en algún caso—que actualmente no se da en España—fuera inevitable tener que enviar a un niño a una escuela laica o mixta, corresponde al propio obispo diocesano determinar «en qué circunstancias y con qué cautelas, para evitar el peligro de perversión, se puede tolerar la asistencia a dichas escuelas» (cn.1374). Estas normas episcopales obligarían en conciencia, gravísimamente, a los padres o a los que hagan sus veces.

C) Los hijos

426. Correlativos a los deberes y derechos de los padres existen los derechos y deberes de los hijos.

Los principales deberes de los hijos para con sus padres son cuatro. Tres de suyo o *per se: amor, reverencia* o respeto y *obediencia;* y uno circunstancialmente o *per accidens: ayuda material* cuando la necesiten.

Estos servicios son debidos a los padres, respectivamente, por razón de habernos dado el ser, por su preeminencia, por su régimen y por razón de la necesidad. El primero es un deber de amor *natural* y de *caridad;* el segundo y el tercero corresponden formalmente a la virtud de la *piedad;* el cuarto recoge todos los motivos y fundamentos anteriores.

Vamos a examinar cada uno de estos deberes en particular.

a) Amor a los padres

427. Los hijos tienen obligación de amar a sus padres con el máximo amor después del que corresponde a Dios, porque a ellos

les deben la propia existencia, que es el bien que fundamenta y hace posibles todos los demás bienes. Por eso, como ya dijimos al hablar del orden de la caridad (cf. n.282), en caso de *necesidad extrema* los padres deben ser antepuestos a todos, incluso a la propia esposa y a los propios hijos.

Este amor ha de ser *afectivo* o interno, deseándoles toda clase de bienes y pidiendo a Dios por ellos, y *efectivo* o externo, manifestándoselo con la palabra y con los hechos: v.gr., hablándoles afectuosamente, consolándoles en sus tribulaciones, defendiéndolos contra los que les persiguen, etc.

La Sagrada Escritura está llena de exhortaciones hermosísimas a la práctica de este gran deber filial. He aquí un texto precioso del Eclesiástico:

«De todo corazón honra a tu padre y no olvides los dolores de tu madre. Acuérdate de que les debes la vida. ¿Cómo podrás pagarles lo que han hecho por ti?» (Eccli. 7,29-30).

Aplicaciones. Pecan gravemente los hijos:

a) Por falta de amor interno: si les tienen odio o les desprecian interiormente; si les desean la muerte para vivir más libremente, heredar sus bienes, etc. (pecado gravísimo); si son tan desalmados que se gozan en sus adversidades o se entristecen en sus prosperidades; si nunca rezan por ellos; si no se preocupan de que reciban a tiempo los últimos sacramentos (gravísimo pecado); si no les aplican sufragios, o demasiado escasos después de su muerte.

b) Por falta de amor externo: si les tratan con dureza, les injurian gravemente de palabra o llegan al extremo de poner las manos sobre ellos (gravísimo pecado); si no les atienden en sus necesidades o les niegan el saludo o la palabra; si no les visitan cuando están enfermos; si les contristan hasta hacerles derramar lágrimas, principalmente si esto obedece a la mala conducta de los hijos, que no estudian o trabajan lo debido, o se entregan a vicios y pecados, o se juntan con malas compañías, o regresan a casa muy tarde, etc., etc.

En la Antigua Ley se castigaban severísimamente algunos de estos pecados. He aquí algunas de aquellas disposiciones:

«El que maldijere a su padre o a su madre será muerto» (Ex. 21-17).

«Maldito quien deshonre a su padre o a su madre. Y todo el pueblo responderá: Amén» (Deut. 27,16).

«Al que escarnece a su padre y pisotea el respeto de su madre, cuervos del valle le saquen los ojos y devórenle aguiluchos» (Prov. 30,17).

Aunque la nueva Ley ha suprimido estos castigos temporales, es indudable que continúa en toda su fuerza y vigor la gravedad del pecado que se comete contra los padres.

b) Reverencia o respeto

428. Constituye la materia preceptuada expresamente en el cuarto mandamiento del decálogo (Ex. 20,12).

La reverencia o respeto debido a los padres ha de ser también *interna* y *externa*.

a) Internamente se ha de reconocer y aceptar la *dignidad*

superior de los padres, su *excelencia* preeminente con relación a los hijos y su *autoridad* indiscutible sobre ellos, recibida del mismo Dios a través del orden natural.

b) EXTERNAMENTE ha de manifestárseles esta reverencia con *palabras, signos* y *hechos*.

La Sagrada Escritura inculca insistentemente este sagrado deber filial. He aquí una página hermosísima del Eclesiástico:

«El que honra al padre expía sus pecados, y como el que atesora es el que honra a su madre.

El que honra a su padre se regocijará en sus hijos y será escuchado en el día de su oración.

El que honra a su padre tendrá larga vida. Y el que obedece al Señor es consuelo de su madre.

El que teme al Señor honra a su padre y sirve como a señores a los que le engendraron.

De obra y de palabra honra a tu padre, para que venga sobre ti su bendición. Porque bendición de padre afianza la casa del hijo, y maldición de madre la destruye desde sus cimientos» (Eccli. 3,4-11).

Aplicaciones. Pecan gravemente contra la reverencia filial:

a) CON LAS PALABRAS: los hijos que maldicen a sus padres, o hablan mal de ellos, o les echan en cara sus defectos (sobre todo delante de personas extrañas), o les insultan descaradamente, o les provocan a gran indignación o grave ira, etc. Téngase en cuenta, sin embargo, las circunstancias particulares, ya que una misma expresión, que sería grave injuria entre personas de refinada educación, quizá no tenga importancia entre gente plebeya y soez.

b) CON LOS SIGNOS: si se burlan de sus padres con risas, gestos, etc., que supongan grave desprecio; si los miran con ojos torvos o indignados; si se avergüenzan de ellos por su pobreza y no les permiten presentarse en público como padres, o no les reconocen como tales si se presentan (gravísimo pecado), a no ser que en circunstancias muy especiales hubiera grave causa para ello y se hiciera sin desprecio y de acuerdo con ellos mismos.

c) CON LOS HECHOS: si levantan la mano sobre ellos o cogen un palo en actitud amenazadora, aunque no tengan intención de pegarles; si los arrojan de casa (pecado gravísimo); si les niegan el saludo o la palabra, etc.

c) Obediencia

429. Los hijos están obligados a obedecer a sus padres en todo lo que éstos pueden *licitamente* mandarles, al menos mientras permanezcan bajo la patria potestad, ya que a los padres corresponde el gobierno de la casa y la educación de los hijos. En general, los padres mandan *licitamente* cuando sus órdenes son conformes a las exigencias de la moral cristiana y contribuyen al orden de la casa o a la educación de los hijos.

Este deber de obediencia a los padres se funda en su condición de colaboradores de Dios en la generación y educación de los hijos y en las graves responsabilidades que ello supone.

San Pablo inculca a los hijos insistentemente el deber de la obediencia:

«Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque es justo» (Eph. 6,1).
«Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que esto es grato al Señor» (Col. 3,20).

Sin embargo, este deber de la obediencia a los padres no es absoluto u omnímodo, como lo son el amor y el respeto que se les deben. La obediencia tiene sus limitaciones. He aquí las fundamentales:

a) En cuanto a la materia. Los padres no tienen jurisdicción ni autoridad alguna sobre la moral cristiana, y, en consecuencia, los hijos pueden y deben negarse a obedecerles cuando les manden alguna cosa contraria a ella (v.gr., robar, mentir, vengarse, omitir la misa en domingo, asistir a un espectáculo inmoral, etc.). En estos casos «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act. 4,19).

Aun manteniéndose dentro de sus legítimas atribuciones, sólo hay obligación *grave* de obedecer cuando se reúnan estas dos condiciones:

a) Que los padres manden *seria* o *formalmente*, no a modo de simple deseo o exhortación.

b) Que se trate de *materia grave*.

Es difícil precisar cuándo la materia preceptuada es realmente grave; pero, en general, se considera como tal aquella cuyo incumplimiento traería grave trastorno a la familia o a la educación del hijo. Y así peca gravemente el hijo que no obedece a sus padres cuando le prohiben asistir a espectáculos inmorales, juntarse con malas compañías, entregarse a la embriaguez o a la crápula, etc., o le imponen la obligación de estudiar una carrera o aprender un oficio, si por propia negligencia suele salir suspenso en sus exámenes con pérdida de tiempo y gastos inútiles; si huye de casa sin grave causa (como la habría, v.gr., para ingresar en un monasterio cuando los padres se oponen ilegítimamente a la vocación) o contrae matrimonio con persona manifiestamente *indigna*, que sea una deshonra para la familia.

En general, las desobediencias ordinarias en materia de poca monta no suelen pasar de pecado venial.

b) En cuanto a la duración. El deber del amor y reverencia a los padres no termina jamás; pero el de la obediencia se extingue con la patria potestad, o sea, al emanciparse el hijo por la mayor edad o al tomar estado. Sin embargo, mientras el hijo mayor de edad permanezca bajo el techo paterno, está obligado a seguir obedeciendo, al menos en las cosas que tocan al régimen de vida de la familia (horas de comida, de retirarse, etc.). Un buen hijo se esforzará no obstante, en obedecer siempre a sus padres en aquellas cosas que sean compatibles con su emancipación o nuevo estado.

c) En lo relativo a la elección de estado. En lo tocante

a la elección de estado, los hijos no tienen obligación alguna de *obedecer* a sus padres, aunque sí de pedirles consejo y parecer. La razón es porque, en las cosas relativas a la conservación del individuo y de la especie, todos los seres humanos son iguales, sin que haya superior ni inferior. Todos pueden disponer de su propia vida como les plazca, sin más limitaciones que la ley de Dios y el cumplimiento de su divina voluntad. La vocación a un estado particular de vida (matrimonio, sacerdocio, vida religiosa, celibato) es un acto de la Providencia divina, que trasciende y sobrepasa la autoridad de los padres. Podría darse el caso, sin embargo, de que el hijo pecara gravemente desoyendo el consejo de sus padres, cuando éstos le aconsejen *recta e imparcialmente* sobre la no conveniencia de contraer matrimonio con una determinada persona verdaderamente indigna. Otra cosa sería si este consejo se lo dieran por puro capricho o con miras egoístas, sin fundamento objetivo alguno.

En cuanto al hijo que desea ingresar en religión o abrazar el estado sacerdotal, puede hacerlo libremente aun contra la voluntad irracional y anticristiana de sus padres. Pero debería permanecer en el hogar, al menos hasta que las circunstancias variaran, si su ausencia colocara a sus padres en *grave necesidad* de la que no pudieran salir sino con el trabajo y cuidado del hijo. No son suficientes, desde luego, las razones puramente sentimentales de cariño, ancianidad, etc., si otros hermanos o parientes pueden suplir en lo substancial al hijo o hija que se consagra a Dios. No olviden padres e hijos la sentencia terminante de Cristo en el Evangelio: *El que ama al padre o la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí* (Mt. 10,37).

d) Ayuda material

430. Puede ocurrir que, así como en los años de su infancia los hijos no pueden valerse por sí mismos sin ayuda de sus padres, en los días de su ancianidad no puedan los padres valerse a sí mismos sin la ayuda de sus hijos. En estos casos es muy justo y puesto en razón que los hijos—incluso los casados o emancipados—socorran a sus padres en todo cuanto hayan menester. El deber de atender a los padres en estos casos obliga *gravemente* a los hijos no sólo por *piedad* y *caridad*, sino por una exigencia indeclinable de la misma *ley natural*.

La Sagrada Escritura intima de manera emocionante este deber de atender a los padres ancianos:

«Hijo, acoge a tu padre en su ancianidad y no le des pesares en su vida· Si llega a perder la razón, muéstrate con él indulgente y no le afrentes porque estés tú en la plenitud de tu fuerza; que la piedad con el padre no será echada en olvido. Y, en vez del castigo por los pecados, tendrás prosperidad. En el día de la tribulación, el Señor se acordará de ti, y como se derrite el hielo en día templado, así se derretirán tus pecados.

Como un blasfemo es quien abandona a su padre, y será maldito del Señor quien irrita a su madre» (Eccli. 3,14-18).

Este deber natural es de tal magnitud y gravedad, que, como ya hemos indicado en el número anterior, el hijo o la hija deberían suspender temporalmente su misma entrada en religión si sus servicios o trabajos fueran el *único* medio posible de atender a sus padres necesitados. Santo Tomás explica este punto con su lucidez habitual, distinguiendo entre la conducta del hijo antes y después de su ingreso en religión. He aquí sus palabras [4]:

«Hemos de distinguir un doble caso: el de aquel que está todavía en el siglo y el de quien ha profesado ya en la religión.

El que está aún en el siglo, *si sus padres necesitan su ayuda para vivir*, no debe abandonarlos y entrar en religión, pues quebrantaría el precepto de honrar a los padres. Hay quienes dicen que aun en este caso podría lícitamente abandonar a sus padres, encomendando a Dios su cuidado. Pero, si se piensa rectamente, esto sería tentar a Dios; pues, teniendo medios humanos de socorrerles, los expone a un peligro cierto bajo la esperanza del auxilio divino.

Si, por el contrario, sus padres *pueden vivir sin él*, le es lícito entonces abandonarlos para entrar en religión. Porque *los hijos no están obligados a sustentar a los padres a no ser en caso de necesidad*, como se ha dicho ya.

El que ha profesado ya en religión se considera muerto al mundo. Por lo tanto, no debe para sustentar a sus padres abandonar el claustro, en el que está como sepultado para Cristo, y mezclarse de nuevo en los negocios del siglo. Está, sin embargo, obligado, salvando siempre la obediencia al superior y su condición de religioso, a esforzarse piadosamente para encontrar un medio por el que sus padres sean socorridos».

D) Los hermanos

431. 1. **La fraternidad.** *Frater*, «hermano», equivale a *fere alter*, «casi otro», una como prolongación de nosotros mismos. La verdadera fraternidad fusiona los corazones en uno solo, así como los cuerpos proceden de una misma carne común. *Es carne nuestra*, dijo Judá a sus hermanos, para disuadirles de matar a su hermano José (Gen. 27,27). Y el magnífico salmo de la fraternidad (el 132) empieza a cantar las bellezas y encantos de la misma con estas palabras: *¡Ved cuán bueno y deleitoso es habitar en uno los hermanos!*

Pero, si nada hay más dulce y entrañable que la verdadera fraternidad, nada hay más terrible y devastador como el odio y la rivalidad entre los hermanos.

Recuérdense los nombres de Caín y Abel, Esaú y Jacob, José y sus hermanos: su historia se repite y se repetirá hasta el fin de los siglos. Cuando los celos, la ambición o la ira logran romper la unidad afectiva entre los hermanos, con frecuencia no es sólo una familia la que queda destrozada: a veces es todo un pueblo y toda una civilización. ¿A qué se debieron, si no, los desastres de mil guerras de sucesión?

Escuchemos al cardenal Gomá en unos párrafos admirables:

«Hay, pues, en el espíritu de fraternidad una fuerza imponderable en orden a la grandeza de la familia y de la sociedad.

[4] C. II-II, cuestión 101, a. 4.

Es, ante todo, el amor fraternal el más firme baluarte del espíritu de familia. Los padres han hecho a sus hijos depositarios del patrimonio de tradiciones, costumbres, ejemplos, ideas y sentimientos de su casa. Acabada su obra, desaparecen. Si los hijos, con la solidaridad de su sangre, saben conservarse en la solidaridad espiritual, la obra de los padres se perpetúa en ellos y por ellos; si la discordia rompe la comunión espiritual de los hermanos, derrámase, como el licor cuando se quiebra el vaso, el contenido espiritual de una familia. El salmista nos habla del bálsamo que, cayendo de la cabeza de Aarón, empapa y aromatiza todas sus vestiduras. Aarón es el padre; el bálsamo, el amor paterno, y con él todo el espíritu tradicional que la paternidad importa; las vestiduras son los hijos; desgarradas ellas, no participan de la suavidad penetrante del aroma de familia; ni «el rocío que cae sobre el monte Hermón—siguiendo la metáfora del salmista—baja a fecundar los collados de Sión».

La unión de los hermanos es la fuerza de la casa y su propia fuerza; a veces puede ser la fuerza de una raza o nación. La fuerza de Israel estriba en la solidaridad de las doce tribus, y cada una de éstas descansa en la robustez de uno de los doce hermanos, hijos de Jacob. Cuando moría el emperador Severo, les decía a sus dos hijos Marco Antonio y Geta: «Amaos y compenetraos vosotros dos, y ya no deberéis temer a los demás». «Dos hermanos unidos—decía un filósofo—son más fuertes que cualquier muralla... Si los hermanos son tales por la sangre y por el amor, inútilmente buscarán en otros fuerza igual a la que pueden mutuamente prestarse».

Y a continuación añade el insigne purpurado el siguiente párrafo, describiendo la naturaleza del amor fraternal:

«Es inconfundible el amor de los hermanos. Es más reposado que el de los esposos; más igual y nivelado que el que padres e hijos se profesan mutuamente; más dulce, lleno y desinteresado que el de simple amistad. El amor de verdaderos hermanos tiene como caracteres específicos la intimidad, la confianza, la efusión, la serenidad, la libertad; pero en él hallaríamos algo de los demás fuertes amores, que no en vano nacieron los hermanos del mismo abrazo conyugal y crecieron juntos en la misma atmósfera de los amores del padre y de la madre. Sin duda por esta plenitud y suavidad del amor fraterno, los buenos hermanos guardan en lo más sagrado de su pecho el recuerdo de los días felices de familia, y se buscan, hasta viejos, en los caminos de la vida para remozarse en los antiguos recuerdos, quizá para contarse nuevas historias que celarán al esposo, al hijo, al amigo, o para decir sus cuitas o pedir consejo en lo que a nadie en el mundo confiarán sino al hermano o a la hermana» [5].

432. 2. **Deberes fraternales.** En virtud del *vínculo natural* indestructible y de las exigencias de la *piedad* y *caridad fraterna*, los hermanos se deben mutuamente cariño, unión, edificación y ayuda. Por ello, pecan de suyo gravemente:

1.º Los hermanos que odian interiormente a sus hermanos o se lo manifiestan exteriormente negándoles el saludo, la palabra, etc. Además del pecado contra la fraternidad, se añade casi siempre el de *grave escándalo* para los demás.

2.º Los que por cuestiones de herencia, testamentos, particio-

5 CARDENAL GOMÁ, *La familia* c.8 p.299-301.

nes, negocios, etc., tienen graves riñas o altercados con escándalo de los vecinos, aunque no lleguen a odiarse interiormente.

3.º Los que no se ayudan en sus necesidades materiales, pudiéndolo hacer, o son para sus hermanos, con su depravada conducta, motivo de escándalo, de infamias o de ruina espiritual.

433. Escolio: Los demás parientes. La virtud de la *piedad*, lo mismo que el recto orden de la *caridad*, lleva consigo exigencias de amor, reverencia y ayuda a los restantes miembros de la familia natural y cristiana en el grado, medida y proporción de su proximidad al tronco común. Hay obligación especial de amar a los abuelos, tíos, primos, sobrinos, etc., con preferencia a las personas extrañas en igualdad de condiciones y en bienes del mismo orden.

E) La servidumbre

434. Aunque la servidumbre no forma parte de la familia propiamente dicha, constituye, sin embargo, su *complemento natural*, muchas veces absolutamente indispensable. Por eso, la *sociedad heril*, o sea, la que se establece entre amos y criados, fué siempre considerada por la teología clásica como uno de los tres aspectos de la sociedad *doméstica*, al lado de la conyugal y parental. Los siervos o criados eran algo «de la casa», una como prolongación natural de la familia misma.

Por desgracia, la descristianización progresiva y el espíritu de rebeldía e independencia que caracteriza a la época moderna ha enfriado considerablemente las relaciones familiares entre amos y criados, transformando a estos últimos en meros ayudantes asalariados que se limitan a prestar un servicio y a percibir un jornal, sin que se establezcan entre él y sus señores los dulces vínculos afectivos que tan venerable y patriarcal hicieron en otras épocas la organización familiar cristiana. Al caer de la tarde, la gran familia cristiana—abuelos, padres, hijos y sirvientes—solía reunirse junto al fuego para rezar el santo rosario, la plegaria familiar por excelencia. En aquellos hogares, todos se amaban y respetaban mutuamente, se bendecía a Dios y se comía el pan con reverencia. Se han perdido ya, quizá para siempre, estas dulces y entrañables tradiciones.

Como quiera que sea, vamos a exponer someramente los deberes mutuos entre amos y criados.

a) Deberes de los amos

435. Los principales deberes de los amos para con sus criados o domésticos son tres:

1.º TRATARLES BENIGNAMENTE, o sea, hablándoles con humanidad y dulzura, proporcionándoles los bienes y alimentos necesarios, no abrumándoles con trabajos excesivos, atendiéndoles caritativamente en sus enfermedades, etc.

Todo esto son exigencias elementales de la ley natural, que han sido sancionadas, además, por la Sagrada Escritura y por el

código fundamental de la Iglesia. He aquí algunos textos hermosísimos:

«Si tienes un siervo, trátale como a ti mismo; es para ti tan necesario como tú mismo. Si tienes un siervo, trátale como a ti mismo, *no te enfurezcas contra tu propia sangre*. Si le maltratas y, maldiciéndote, huye, ¿por qué camino le buscarás?» (Eccli. 33,31-32).

«Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, considerando que en los cielos está su Señor y el vuestro y que no hay en El acepción de personas» (Eph. 6,9).

«... ni imponerles trabajos superiores a sus fuerzas o de tal naturaleza que desdigan de su edad y sexo» (cn.1524).

Contra este sacratísimo deber pecan los amos que tratan ásperamente a sus criados, les insultan de palabra o de obra (gravísimo pecado), les abruman con trabajos excesivos, o ponen en peligro su salud, o no les atienden en sus enfermedades, etc.

2.º INSTRUIRLES Y CORREGIRLES, sobre todo si se trata de *menores de edad*, cuyos padres se los han confiado con el pacto implícito o al menos con el legítimo deseo de que sus amos completen su conveniente instrucción y educación. Pero proporcionalmente urge esta obligación incluso para con los mayores, porque el amo es como la cabeza y el superior de todos sus siervos, con todos los derechos y deberes inherentes a ese cargo director, que es de suyo gravísimo. Por eso dice severamente San Pablo que, *si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha negado la fe y es peor que un infiel* (1 Tim. 5,8).

Pecan contra este grave deber los amos:

a) Que no conceden a sus criados u obreros el tiempo necesario para cumplir sus obligaciones religiosas; v.gr., la misa dominical, recepción de sacramentos, asistencia al sermón o catequesis, etcétera (cf. cn.1335 y 1524).

b) Que no corrigen prudente y caritativamente a sus criados irreligiosos, blasfemos, mal hablados, escandalosos, etc. Si después de repetidas y serias advertencias no se corrigen, deben ser despedidos de casa para que no contagien a los hijos o a sus compañeros de trabajo.

c) Que proporcionan o permiten a sus domésticos ocasiones próximas de pecado; v.gr., por no establecer la debida separación entre los dos sexos, sobre todo en cuanto a las habitaciones a ellos reservadas.

d) Que les dan malos ejemplos, sobre todo si les provocan o solicitan directamente al pecado (gravísimo pecado, por el escándalo y abuso de autoridad).

No olviden jamás los amos que, como enseña claramente la experiencia, el siervo impío e irreligioso que descuida sus deberes y obligaciones para con Dios, descuidará también y traicionará, cuando se le presente el caso, los deberes y obligaciones para con su amo.

3.º PAGARLES EL DEBIDO SALARIO, no sólo en virtud de la *piedad*

o de la *caridad*, sino por exigencias de la *justicia* o equidad natural, para establecer la debida igualdad entre el servicio prestado y la recompensa ganada o merecida. La defraudación del salario o su injusta dilación sin causa justificada es uno de los pecados que «claman al cielo», según los conocidos textos de la Sagrada Escritura:

«Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo, *clamaría* a Yavé contra ti, y tú cargarías con un pecado» (Deut. 24,15).

«El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, *clama*, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (Iac. 5,4).

El Código civil regula los deberes mutuos entre amos y criados en lo referente a despidos y salarios (cf. Código español, arts. 1583-1587).

b) Deberes de los criados

436. Correlativamente a los derechos de sus amos, los deberes de los sirvientes o criados son tres: reverencia, obediencia y fidelidad.

1.º REVERENCIA. Es una exigencia de la virtud de la observancia, cuyo objeto es precisamente rendir culto y honor a las personas constituídas en dignidad, como son los amos con relación a sus criados. Lo dice expresamente San Pablo:

«Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, tengan a sus amos por acreedores a todo honor, para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni de su doctrina» (1 Tim. 6,1).

Pecan contra este deber los criados que se burlan o desprecian a sus amos, o les hablan con altanería, o hablan mal de ellos, o toman una actitud insolente contra ellos, etc.

2.º OBEDIENCIA Y SUMISIÓN, al menos en lo que toca a las cosas pertenecientes al servicio y aun—sobre todo si son menores de edad—en lo tocante a su instrucción y educación. Lo inculcan repetidamente los apóstoles San Pedro y San Pablo, interpretando los deseos del Señor:

«Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos. Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas injustamente inferidas» (1 Petr. 2,18-19).

«Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne, como a Cristo, con temor y temblor, en la sencillez de vuestro corazón; no sirviendo al ojo, como buscando agradar al hombre, sino como siervos de Cristo, que cumplen de corazón la voluntad de Dios; sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no al hombre; considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre» (Eph. 6,5-8).

Este deber de obediencia lo impone a los siervos no sólo la *piedad*, sino la *justicia* estricta, porque se les recibe en la familia bajo este compromiso y obligación.

Pecan, por consiguiente, contra este deber, más o menos gravemente según los casos, los siervos que murmuran de sus amos, o no hacen lo que les mandan, o pierden el tiempo inútilmente, o trabajan menos de lo que deben, etc.

3.º FIDELIDAD en su servicio, exigida por el pacto establecido explícita o implícitamente en el contrato de servidumbre, en virtud del cual el siervo está obligado a cuidar como propias las cosas de su amo, a velar por sus intereses, a no causarle a sabiendas daño alguno, a guardar estrictamente los secretos familiares, etc. Es San Pablo también quien inculca este deber a los siervos:

«Que los siervos estén sujetos a sus amos, complaciéndoles en todo y no contradiciéndoles ni defraudándolos en nada, sino *mostrándose fieles en todo* para hacer honor a la doctrina de Dios nuestro Salvador» (Tit. 2,9-10).

Pecan más o menos gravemente contra este deber los criados que tratan con culpable descuido o negligencia las cosas que se les han encomendado, ocasionando con ello daños o perjuicios a sus amos; si toman para sí manjares exquisitos que no se les suelen conceder de ordinario; si manifiestan a los extraños los secretos de la familia; si no evitan a sus amos, pudiéndolo hacer, algún daño o perjuicio que les amenaza; si apenas se toman interés alguno por las cosas o intereses de sus amos, etc.

Los daños que ocasionen por su negligencia *gravemente culpable* (v.gr., la rotura de un objeto artístico de gran valor), tendrían obligación de repararlos en *justicia;* pero, siendo a veces imposible la reparación por falta de recursos, están obligados a pedir perdón a sus amos y a tener más cuidado en lo sucesivo, intensificando su celo y su trabajo hasta donde les sea posible. Otra cosa sería si el daño lo hubieran causado del todo involuntariamente y sin culpa alguna, ya que no es posible a la flaqueza humana estar sobre sí en todo momento y lugar. Dígase lo mismo, proporcionalmente, si no impiden, pudiendo y debiéndolo hacer, los daños que pueden ocasionar a sus amos personas extrañas o sus mismos compañeros de servicio.

CAPITULO 6

La caridad social

437. La expresión *caridad social*—desconocida por la teología clásica, lo mismo que la de *justicia social*—ha sido empleada repetidas veces por los últimos Romanos Pontífices, sobre todo por Pío XI [1].

[1] Véase, por ejemplo, el siguiente texto: «Así que de algo superior y más noble hay que echar mano para regir con severa integridad ese poder económico, a saber: de la justicia social y de la *caridad social*. La *caridad social* debe ser como el alma de ese orden» (Pío XI, *Quadragesimo anno* n.37).

Aunque hay que entenderla rectamente, a nadie debe extrañar esta nueva denominación, ya que, como advierte Benedicto XV, «no hay una ley evangélica de caridad para cada hombre en particular y otra para las ciudades y los pueblos, que al cabo todos se componen y constan de hombres particulares» [2].

Vamos a precisar en las páginas siguientes la *naturaleza, extensión, obligatoriedad, orden debido, modo de practicarla* y *pecados opuestos* a la llamada *caridad social* [3].

438. 1. **Naturaleza.** La caridad social no es una virtud distinta de la caridad teologal. *Es la misma virtud de la caridad en cuanto que nos inclina a amar por Dios a la sociedad humana, de la que formamos parte nosotros mismos.*

Como ya vimos en su lugar correspondiente, el *objeto primario* de la virtud teologal de la caridad es Dios, que debe ser amado por sí mismo y por encima de todas las cosas; pero el *objeto secundario* es todo aquello que Dios ama y quiere que nosotros amemos también. En primer lugar, los seres elevados al orden sobrenatural —ángeles y hombres—, en los que, por la sublime transformación de la gracia, brilla una verdadera semejanza con la divina bondad; y en segundo plano, todos los demás seres buenos, o capaces de bondad, que también son amados por Dios, puesto que han recibido de El todo lo que tienen de existencia y de bondad.

Cualquier sociedad que sea buena en sí misma o por su fin puede ser, por consiguiente, objeto de nuestra caridad. Dios la ama, puesto que esa sociedad es capaz de glorificarle, de conocerle y alabarle durante su existencia terrena *en cuanto tal sociedad*. Dios ama, sobre todo, a la Iglesia, que durará eternamente. Y ama también a toda sociedad buena y honesta *en cuanto que constituye para el hombre un medio de glorificarle acá en la tierra y eternamente en el cielo*. Debemos, pues, amar a todas las sociedades buenas por esos mismos motivos, o sea, por ellas mismas y como medios para amar mejor a Dios; sobre todo a las sociedades a las que nosotros mismos pertenecemos como miembros, puesto que son para nosotros medios poderosos de glorificación de Dios.

La caridad social, virtud teologal, consiste en cierto amor de *benevolencia*, desinteresado, hacia la sociedad, que se traduce en actos de *complacencia* y de *gozo* por la gloria que la sociedad da a Dios; por actos de *deseo* de aumentar esta gloria; de *pena* o dolor, cuando la vemos alejarse de El, y de *celo* en promover a través de ella la gloria de Dios por todos los medios a nuestro alcance.

Existe en nosotros una inclinación natural que nos impulsa a amar a la sociedad de los hombres, hermanos nuestros por naturaleza. La caridad eleva al orden sobrenatural esta tendencia—la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona—, orientándola a Dios como fin último y supremo en el plano sobrena-

---

[2] BENEDICTO XV, *Pacem Dei munus* n. 11.

[3] A. LODTAL, *Morale sociale générale* (Paris, 1935) n.68-97, cuya doctrina recogemos aquí con algunas variantes.

tural. He aquí la *caridad social* en su elemento constitutivo más importante.

Las sociedades humanas, en efecto, no solamente realizan de una manera colectiva y temporal las perfecciones de la naturaleza humana—conocimiento y amor—mejor que el individuo considerado en su sola existencia temporal, sino que son capaces también, colectiva y temporalmente, *de conocimiento y de amor sobrenatural*. Por esto son dignas de nuestro amor de caridad, amándolas en sí mismas *por Dios*. Merecen que las amemos *más que a nosotros mismos* si tenemos en cuenta únicamente nuestra vida temporal, ya que debemos estimar el *bien común* más que nuestro propio bien particular. Y merecen también que las amemos *como medios* en cierto modo necesarios para glorificar a Dios más plenamente en la eternidad. Y no se diga que no puede hablarse entonces de amor de *benevolencia* hacia las sociedades a que pertenecemos, sino solamente de amor de *concupiscencia*, interesado; porque el uno no excluye al otro. Podemos esperar los servicios preciosos de las diversas sociedades que nos ayudarán a glorificar a Dios, a alcanzar nuestro fin sobrenatural, nuestra felicidad eterna; pero esto no nos impide servir a estas sociedades de una manera desinteresada, o sea, por la gloria que puedan procurar a Dios *por sí mismas* en nosotros y en los demás.

En suma: la caridad social establece una suerte de amistad y de intercambio de buenos servicios entre nosotros y las diversas sociedades humanas *buenas*. Como la amistad, la caridad social es fuerte; nos impulsa a *dar* al bien común y a *darnos* por el bien común hasta el sacrificio de nuestra vida terrestre, como se dió Jesucristo, en vistas a la mayor gloria de Dios en el cielo.

439. 2. **Extensión.** La *caridad social* tiene un radio de acción más extenso y va mucho más lejos que la *justicia social*. Esta última exige tan sólo lo estrictamente indispensable para promover el bien común dentro de un orden jurídico perfecto, que supone una serie de deberes y derechos estrictos. La *caridad social*, en cambio, tiene exigencias más finas y extiende el radio de su acción incluso a aquellas cosas o servicios que nadie podría reclamarnos en plan de justicia estricta. No reconoce otros límites que los que imponen las propias posibilidades y la prudencia sobrenatural. Impulsa a darse totalmente al prójimo, hasta el heroísmo y la plena abnegación de sí mismo, a semejanza de Aquel que supo dar la vida por el mundo entero en confirmación de sus propias palabras: *Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos* (Io. 15,13).

La caridad social nos impulsa a prestar a las sociedades a que pertenecemos, no solamente aquellos servicios que podrían imponernos estrictamente en virtud de una ley positiva o de la ley natural, recurriendo, en caso de desobediencia, a la coacción o castigo (por ejemplo, el impuesto obligatorio, el servicio militar en tiempo de guerra, etc., que son debidos por *justicia social*), sino incluso aquellos otros servicios que estas sociedades no pueden reclamar sino en un plano simplemente *moral* y no de exigencia estricta. Estos servicios, lo mismo que los estrictamente jurídicos, los inspira la caridad social en virtud de su propia ley interior y sobrena-

tural. Son las obras que no son debidas estrictamente, las obras de supererogación, que vienen a enriquecer el bien común de la sociedad para la mayor gloria de Dios. Es preciso obedecer a esta ley interior que nos urge y apremia a veces hasta el heroísmo, controlando, no obstante, sus inspiraciones con la prudencia sobrenatural o el don de consejo.

En cuanto a las sociedades extrañas a nosotros, no pueden plantearnos deberes de estricta *justicia social;* pero la caridad nos impulsa todavía a prestarles los servicios que estén a nuestro alcance, porque tales sociedades son amables *en sí mismas* y como *medios de salvación* para muchos de nuestros hermanos en Cristo.

440. 3. **Obligatoriedad.** Hablando en términos generales, la *caridad social* es obligatoria y necesaria para la salvación, puesto que, como hemos dicho, no se distingue de la caridad teologal, que es inseparable del estado de gracia y es, por consiguiente, del todo indispensable para la salvación.

La caridad social se impone obligatoriamente a todo hombre en posesión de la revelación cristiana y, en sus derivaciones naturales, a todos los hombres del mundo. Se desprende con toda claridad del gran mandamiento del Señor: «Amaos los unos a los otros *como yo os he amado*» (Io. 13,34). Nuestro Señor, en efecto, nos ha amado individualmente y ha amado también las sociedades formadas por nosotros: la familia, la nación, la Iglesia, la humanidad entera, por la que ha derramado su sangre. Con relación a la sociedad civil, se desprende también de aquellas otras palabras del Señor: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt. 22,21). Estas palabras, rectamente entendidas, significan que es preciso dar a la sociedad civil *todo* lo que se le debe, por cualquier título que sea, particularmente el deber de la caridad social, ya que, paralelamente, el primero de nuestros deberes para con Dios es amarle «con todo el corazón, con toda el alma y con toda nuestra mente» (Mt. 22,37).

El *acto* de la caridad social obliga grave o levemente, según los casos. Depende de la clase de necesidad en que se encuentra la sociedad y de los medios a nuestro alcance para remediarla.

Cabe distinguir—como ya vimos al hablar de la caridad para con el prójimo—un doble orden de necesidades: *espirituales* y *corporales*. Y en cada uno de ellos puede darse necesidad *extrema, grave* y *ordinaria*. Vamos a examinar brevemente cada una de estas categorías.

a) Necesidades sociales de orden espiritual

1.º Si la sociedad que nos rodea, o a la que nosotros podemos atender habida cuenta de todas las circunstancias, está constituída en *extrema necesidad espiritual*, la caridad social obliga a socorrerla aun con peligro de la propia vida.

El caso es frecuente en las regiones paganas. El misionero colocado al frente de una misión tiene obligación *sub gravi* de atender a aquellas pobres tribus salvajes constituídas en extrema necesidad espiritual. Humanamente hablando, sólo el misionero puede salvarlas y llevarlas a la vida eterna. La caridad social le obliga a ello gravemente, aun con peligro de la propia vida.

2.º Dígase lo mismo, guardando la debida proporción, cuando la necesidad espiritual es *grave* y *seria*, aunque no llegue a ser extrema. Tal ocurriría, por ejemplo, en una parroquia que careciera de párroco en tiempo de epidemia o en la que un ministro herético esparciera errores contra la fe en ausencia del párroco. En estos casos, cualquier seglar estaría obligado *sub gravi*, por caridad social, a hacer cuanto estuviera en su mano para ayudar a bien morir a los enfermos o para contrarrestar la influencia malsana de aquel hereje.

La razón es porque, en una necesidad *grave* de la comunidad, muchos particulares estarán en necesidad *extrema*, y el individuo, miembro de esa sociedad y parte del todo, debe sacrificar incluso su vida temporal a los intereses espirituales graves de la comunidad.

3.º Si se trata de una necesidad espiritual *simple* y *ordinaria* de toda la comunidad, o sea, cuando los mismos particulares pueden evitar fácilmente por sí mismos los males espirituales que les amenazan, el *simple particular* no tiene obligación de socorrerles con peligro de su vida, ni siquiera con un grave daño temporal; pero los *pastores de almas* tienen obligación de ayudarles en lo posible, no sólo por el cuasicontrato establecido con esas almas, sino también en virtud de la caridad social, que va mucho más lejos y tiene exigencias mucho más finas que las de la simple justicia social. El simple particular deberá hacerlo también, por caridad social, en la medida que le sea posible sin grave daño propio. La caridad social impone a todos, aunque en diferente grado y medida, el deber espiritual de la *corrección fraterna* (cf. n.352-59) y del *apostolado en el propio ambiente* (cf. n.379-82).

b) Necesidades sociales de orden material

1.º Cuando la sociedad se encuentra en una *necesidad material extrema* o *casi extrema*, esto es, cuando sin la ayuda de los ciudadanos no puede conservar su independencia o una parte de su territorio, amenazado por el invasor, la *justicia social* y, con mayor motivo, la *caridad social* impone a esos ciudadanos la obligación *grave* de dar incluso la vida por el bien común de toda la sociedad. Es el caso del soldado, que debe sacrificar su vida en el campo de batalla por el bien de su patria. Y los que no se encuentren en edad militar o pueden ser más útiles a la patria en otro lugar, tienen obligación de hacerlo en la medida de sus posibilidades.

2.º Cuando la sociedad se encuentre amenazada por una *necesidad material grave*, por ejemplo, en peligro de perder riquezas considerables, medios de producción o de defensa importantes, un puesto o rango de honor entre los otros pueblos, etc., la caridad

social exige al particular el sacrificio de sus intereses materiales, incluso los *convenientes* a su estado social, si con ello puede evitar (o contribuir eficazmente a evitar) aquellos daños a la sociedad. La medida y proporción de este sacrificio deberán ser regulados por la prudencia cristiana.

3.º *En las necesidades materiales ordinarias* de la sociedad, el pobre no tiene ninguna obligación social, porque en realidad es él quien las padece y reclama remedio; pero los ricos están obligados *gravemente*, por caridad social, al ejercicio espléndido de la limosna en la medida y grado que hemos determinado en otro lugar (cf. n.385ss.).

Advertencias importantes. Estas son las principales obligaciones que impone la caridad social en sus diferentes aspectos. Pero es preciso tener muy en cuenta y no perder nunca de vista el *orden de la caridad* entre nosotros y el prójimo, aunque sea considerándole como organizado en sociedad. En términos generales, hay que decir que un daño propio que no sea *superado* por el bien que de él resulte a toda la sociedad, exime de la obligación de prestarlo. Y así:

1.º Jamás el individuo puede ocasionarse un *daño espiritual*, por pequeño que sea (diciendo, v.gr., una mentira leve), para asegurar a la sociedad un bien de cualquier magnitud o categoría que sea, espiritual o material. La razón es doble: *a)* porque no es lícito jamás hacer un mal para que sobrevenga un bien, y *b)* porque nuestro propio bien *espiritual* está por encima del bien espiritual o material del prójimo (aunque sea el de la sociedad entera), ya que el recto orden de la caridad empieza por uno mismo.

Por lo mismo, tampoco es lícito exponerse a *peligro próximo y grave* de pecar por el bien espiritual de la sociedad, a menos que se tomen tales precauciones y cautelas que el peligro se convierta prácticamente en remoto y leve (cf. D 1213).

2.º Es lícito, sin embargo, sacrificar un *bien espiritual nuestro, no obligatorio* (v.gr., oír misa en día de trabajo), por el bien espiritual de la comunidad y aun de un individuo particular (v.gr., si con ello podemos impedir que se cometa en el pueblo un escándalo público con daño espiritual de muchos o de uno solo). En este caso, en realidad, no se altera el orden de la caridad, sino que se *cambia de objeto*, ya que mereceremos más ante Dios con este acto de caridad que con aquel acto de devoción omitido.

3.º En los bienes de orden material, el bien común está por encima de nuestro bien particular. Pero por el capítulo de la *caridad social* no estamos obligados a sacrificar nuestro bien temporal si nuestro sacrificio no queda superado o al menos suficientemente compensado por el bien espiritual o material que hayamos ocasionado al prójimo con nuestro generoso desprendimiento. Aunque siempre es verdad que la limosna a nadie beneficia tanto como al que la da, y, en este sentido, *cualquier beneficio*, por pequeño que sea, hecho a la sociedad, es mil veces preferible y nos beneficia a

nosotros mismos muchísimo más que si hubiéramos atendido directa y exclusivamente a nuestro propio bien particular.

441. 4. **Orden debido.** Para determinar con mayor precisión la obligación de la caridad social, hay que señalar el orden que debe guardarse entre las diversas sociedades.

El orden de la caridad individual entre los diversos prójimos se establece a base de dos principios fundamentales: su excelencia propia y el grado de proximidad a nosotros (cf. n.274ss.). Esto mismo ocurre con la caridad social. Y así:

1.º LAS SOCIEDADES MÁS CERCANAS A DIOS, más santas, más perfectas, son las más dignas de nuestra estima, o sea, de nuestro amor de *complacencia*. La *Iglesia* ocupa el primer puesto. Después de ella, la *familia* ha de ocupar en nuestra estima un lugar de predilección, por razón de la semejanza que tiene con Dios como causa de nuestra existencia. Y también la *patria*, en cuanto que nos asegura, al menos, ciertas condiciones de vida favorables a sus miembros.

2.º LAS SOCIEDADES MÁS CERCANAS A NOSOTROS, particularmente en razón de los beneficios que de ellas hemos recibido, son las que merecen en mayor escala nuestro amor de *benevolencia* y de *beneficencia*. Todavía aquí ocupa el primer lugar la *Iglesia*, seguida de la *familia* y de la *patria*.

3.º Aparte de estas tres sociedades fundamentales, Dios nos ha vinculado a otras muchas de menos categoría (v.gr., la propia parroquia, la propia orden religiosa, la sociedad profesional, etc.), de las que hemos recibido también gran número de beneficios. Es natural que, siendo la caridad una *amistad* (que exige la mutua benevolencia), debamos amar y servir a estas sociedades que nos afectan directamente con preferencia a las que nada tienen que ver con nosotros, si bien no podemos excluir del todo a estas últimas, en cuanto que son útiles y hasta necesarias a muchos de nuestros hermanos en Cristo o en Dios.

442. 5. **Modo de practicarla.** La caridad social puede practicarse de muchas maneras, según las *necesidades* espirituales o materiales de la sociedad a quien afecte y los *medios* de que dispongamos para remediarlas. La vida moderna, por otra parte, da origen con su compleja multiplicidad a nuevas necesidades desconocidas en épocas pasadas y pone al servicio del hombre descubrimientos técnicos cada vez más perfectos para acudir en auxilio de las mismas. Existe toda una técnica de la caridad social, que es preciso conocer y utilizar para sacar de ella el máximo rendimiento en beneficio de la humanidad entera.

El servicio prestado a la sociedad en virtud de la caridad social puede ser de orden *espiritual* o de orden *material*.

a) En el orden espiritual

1.º En el orden espiritual, sus principales formas son: la enseñanza y educación social, la recta formación de la opinión pública y la corrección de los extravíos sociales.

a) LA ENSEÑANZA Y EDUCACIÓN SOCIAL ha de recaer, principalmente, sobre la juventud, abandonada excesivamente por sus propias familias. Es inmensa la labor social que puede hacerse entre la juventud a base de organizaciones juveniles bien encauzadas. Recuérdense, por ejemplo, los excelentes resultados obtenidos con la de los *Exploradores (Scouts)*, cuyo propósito es educar a la juventud para una vida sana dentro de un espíritu de camaradería y obediencia, con la obligación de no dejar pasar un día sin realizar una buena acción; los *Campamentos* y *Colonias veraniegas*, que, bien organizadas y encauzadas, proporcionan a la juventud excelentes medios de instrucción, fortaleza y vencimiento propio; y, sobre todo, la *Juventud de Acción Católica*, que les forma en la piedad y les adiestra para el apostolado en su propio ambiente.

Tratándose de obreros, la H. O. A. C. y la J. O. C. son espléndidas organizaciones que hay que ayudar y fomentar con todos los medios a nuestro alcance. Pero para lograr su máximo rendimiento educador, al lado de la enseñanza religiosa hay que procurarles la agrícola, comercial e industrial.

En todas las organizaciones que tengan por finalidad próxima o remota el apostolado, hay que distinguir cuidadosamente tres grupos muy distintos:

a) El de los *simples miembros*, que por temperamento o naturaleza permanecerán casi por completo en actitud pasiva.

b) El de los *militantes*, que trabajarán en las reuniones especiales y llevarán en seguida a los simples miembros la influencia de las ideas y de las normas a realizar.

c) El de los *dirigentes*, encargados de coordinar y dirigir los esfuerzos de los militantes; esfuerzos de preparación, formación y apostolado sobre los simples miembros y sobre el medio social. Son, fundamentalmente, los métodos de la Acción Católica.

Los sindicatos cristianos profesionales, las conferencias populares, las bibliotecas públicas, las semanas sociales, etc., etc., son otros tantos medios que ha de emplear la caridad social para continuar la formación de los adultos y de toda la sociedad. Hay que servirse de los modernos instrumentos de propaganda: prensa, cine, radio, televisión, etc., para difundir la verdad y llevar a todos los corazones el deseo de vivirla para gloria de Dios y bien temporal de toda la humanidad Una sociedad carente de convicciones religiosas y morales profundas es una sociedad abocada a la ruina, incluso temporal. La caridad social ha de impedirlo a toda costa.

b) LA RECTA FORMACIÓN DE LA OPINIÓN PÚBLICA incumbe, sobre todo, a los oradores, escritores y periodistas. La inmensa mayoría de los hombres no saben discurrir por propia cuenta. Se de-

jan llevar del último discurso que han oído, del último libro, periódico u hoja volandera que acaban de leer. ¡Gran responsabilidad la de los que hablan o escriben para el público! Y espléndido apostolado de caridad social el que realizan cuando aciertan a orientar la corriente impetuosa de la opinión pública por los cauces salvadores de la verdad y del bien.

c) LA CORRECCIÓN DE LOS EXTRAVÍOS SOCIALES pertenece, en primer lugar, a las autoridades eclesiásticas y civiles, que tienen el sacratísimo deber de recordar a las sociedades que presiden los grandes principios de la moral natural y evangélica, cohibiendo las manifestaciones públicas contrarias y sancionando debidamente los delitos de inmoralidad pública cuando haya lugar a ello. Si la corrección fraterna en el orden individual y privado es una de las mayores obras de misericordia espiritual que podemos y debemos realizar en favor de nuestro prójimo extraviado, ¿cómo no va a ser un acto espléndido y *obligatorio* de *caridad social* la corrección de toda una sociedad extraviada por parte de los encargados de gobernarla y dirigirla?

A falta de los jefes, o como complemento de ellos, el simple sacerdote, el escritor, el periodista, el maestro, etc., pueden y deben ejercer incansablemente la caridad social en este tercer aspecto que acabamos de recordar.

b) En el orden material

En el orden material, la caridad social ha de procurar tener en cuenta los siguientes principios fundamentales:

a) VALE MÁS PREVENIR LAS NECESIDADES QUE REMEDIARLAS. Al constituir una sociedad dirigida al bien común (v.gr., de beneficencia pública) hay que dotarla de los medios indispensables de subsistencia, aunque sea a base del propio trabajo organizado, a fin de evitar que tenga que vivir de limosnas continuas. La Iglesia se inspira en este principio al aprobar una nueva orden o congregación religiosa, a no ser en caso de que la congregación profese de una manera especialísima la pobreza voluntaria absoluta.

b) ES CONVENIENTE LA ASOCIACIÓN DE TODOS LOS QUE TENGAN INTERESES COMUNES. Y así, por ejemplo, para defender pacíficamente sus derechos y mejorar la condición de su clase, deben los *obreros*, por caridad social, unirse en *sindicatos profesionales*, *mutualidades*, *cooperativas*, etc.; los *agricultores* deben constituir sus *Cajas de ahorros*, sus sociedades de *préstamos mutuos*, de *seguros* contra el pedrisco, hielos, enfermedades del ganado, etc., a fin de prevenir el hundimiento económico de las víctimas de una catástrofe inesperada. Los *patronos* pueden también organizarse en sociedad para la defensa de sus intereses legítimos. Pero tanto los patronos como los obreros han de practicar la *caridad social*, siendo fáciles y prontos para formar *comisiones mixtas* de conciliación y de arbitraje en los conflictos que puedan presentarse entre ellos.

c) LAS CLASES ECONÓMICAMENTE PODEROSAS DEBEN, POR CARIDAD SOCIAL, FUNDAR INSTITUCIONES BENÉFICAS AL SERVICIO DE LAS CLASES NECESITADAS. Las formas de estas instituciones son variadísimas: *sociedades de socorro* para sus propios obreros o empleados; de *seguros* complementarios de los oficiales o estatales; *cajas de compensación* para el servicio de abonos o concesiones familiares; *ligas de compradores*, etc., etc. La caridad social encontrará mil formas de beneficiar al prójimo sin ningún menoscabo, antes con gran provecho espiritual del propio bienhechor.

443. 6. Pecados opuestos a la caridad social. Aunque el aspecto negativo de la caridad para con el prójimo—pecados opuestos a ella, que es preciso evitar—constituye el objeto de la sección que vamos a abrir inmediatamente de acuerdo con el plan general de nuestra obra, vamos a recoger aquí muy brevemente los principales pecados que se oponen a la *caridad social*, con el fin de dejar este asunto del todo terminado.

A semejanza de lo que ocurre con la caridad para con el prójimo considerado en particular, los principales pecados que se oponen a la caridad social son los siguientes: el *odio*, la *envidia*, la *discordia*, el *escándalo* y la *cooperación al mal social*. Vamos a examinarlos brevemente.

1.º El odio social

444. El odio propiamente dicho, aunque sea contra una sociedad o nación enemiga, es siempre pecado. La caridad, en efecto, nos obliga a amar a todos aquellos que están todavía a tiempo de alcanzar la vida eterna y de glorificar a Dios, y no existe nación, pueblo o individuo que no se encuentre en estas condiciones mientras sea viajero en este mundo. Por eso solamente están excluídos de la caridad los demonios y condenados del infierno, incapaces ya de amar a Dios y de alcanzar la vida eterna.

Pero nótese que una cosa es el odio de *enemistad* y otra muy distinta el de *abominación*. El primero recae sobre la persona misma del prójimo—o sobre un pueblo y nación—, deseándole algún mal o alegrándose de sus males; y este odio no es lícito jamás. El segundo, en cambio, no recae sobre la persona misma—a la que no se le desea ningún mal—, sino sobre lo que hay de malo en ella; lo cual no envuelve desorden alguno. Podemos odiar su injusticia, luchar contra ella y hasta reclamar el justo castigo que merece con el fin de que se corrija y deje de hacer daño a los demás. Todo esto puede aplicarse a los pueblos y a las naciones.

2.º La envidia social

445. Consiste en entristecerse del bien o prosperidad de una sociedad, pueblo o nación en cuanto que rebaja la gloria y excelencia de la nuestra propia. Se opone directamente a la caridad social, que se goza en la prosperidad de todas las sociedades, pueblos y

naciones. Tiene su origen en el orgullo y se encuentra, sobre todo, en los jefes, pero también en los miembros de una sociedad particular, que se exaltan desordenadamente a sí mismos y quieren que la suya prevalezca sobre todas las demás, con méritos o sin ellos.

Sería pecado muy grave si esa tristeza recayera sobre el *bien espiritual* ajeno (v.gr., el párroco que se entristeciera por la prosperidad espiritual de la parroquia vecina, en vez de trabajar por mejorar la suya). E incluso recayendo sobre la prosperidad *material* de una sociedad, pueblo o nación ajena, es un pecado muy vil y propio de almas ruines. La propia inferioridad debe empujarnos a trabajar incansablemente para salir de ella superándonos de día en día, no para entristecernos vilmente del bienestar de los demás.

La envidia social suele traer consecuencias muy graves. ¡Cuántas discordias familiares, cuántas luchas sociales, cuántos cataclismos internacionales no reconocen otra causa!

3.º La discordia social

446. Consiste en el disentimiento interior entre los miembros de una sociedad con relación a un bien que todos están obligados por caridad a amar unánimemente: el bien común de esa sociedad y los medios oportunos para promoverlo. Es, evidentemente, un pecado contra la caridad social. Y será grave cuando un miembro de la sociedad se opone notablemente y a sabiendas al bien común intentado por los demás, de suerte que suponga un grave obstáculo para conseguirlo.

4.º El escándalo social

447. No hay que confundir el escándalo social con el escándalo público dado a todos los miembros de una sociedad considerados individualmente. Este último no deja de ser un escándalo individual, aunque más grave por recaer sobre mayor número de personas. El escándalo social es el causado a una sociedad en cuanto tal (v.gr., dando a sabiendas un mal consejo al jefe del Estado o al gerente de una empresa, que habrá de repercutir sobre toda la nación o sociedad confiada a su gobierno).

La causa principal de este vergonzoso escándalo es la sed insaciable de riquezas. Las grandes empresas, llevadas de su codicia desenfrenada, no vacilan en empujar a veces a los poderes públicos a un cataclismo internacional. ¿Qué sería, si no, de las grandes factorías de material de guerra, de la industria del acero, de las fábricas de pólvora o de explosivos? He aquí uno de los mayores escándalos sociales que pueden darse, y que acumula sobre la conciencia de los culpables una responsabilidad espantosa ante Dios y ante la historia.

5.º La cooperación al mal social

448. Consiste este pecado en la ayuda prestada voluntariamente al perturbador de la sociedad. Es muy frecuente en nuestros días. Para citar un ejemplo, cometen este pecado todos los que cooperan a la difusión de un libro herético, blasfemo u obsceno: el editor, el impresor, los libreros, los anunciantes, etc., etc. Incurren todos ellos en gravísima responsabilidad moral, como cooperadores más o menos inmediatos y formales del responsable principal, que es el autor del libro. Dígase lo mismo del empresario de un cine o teatro escandaloso, etc., etc.

SECCION 2.ª

Lo negativo

449. Examinado ya el aspecto *positivo* de nuestro amor al prójimo, o sea, lo que hay que practicar, vamos a ver ahora el aspecto *negativo*, o sea, lo que hay que evitar para mantener la caridad fraterna.

Hay que tener en cuenta, en primer lugar, los *pecados de omisión* en torno a nuestros deberes de amor al prójimo. La simple omisión de los mismos (v.gr., de las obras de misericordia corporales y espirituales) cuando, según el conjunto de circunstancias, deberían practicarse, constituye un verdadero pecado, que puede ser muy grave, como dijimos al hablar de la limosna debida a los pobres.

Aparte de estos pecados de omisión, cabe distinguir dos grupos de pecados opuestos a la caridad fraterna: los que se oponen directa y únicamente a ella y los que se oponen, además, a la justicia. Los siguientes cuadros sinópticos recogen los principales pecados que corresponden a cada uno de ellos:

1. **Pecados opuestos únicamente a la caridad fraterna:**

1.	Contra el acto principal, que es el amor		Odio.
2.	Contra el gozo del bien del prójimo		Envidia.
3.	Contra la paz	De los corazones	Discordia.
		En las palabras	Contienda o porfía.
		De obra: Contra la unidad de la Iglesia	Cisma.
		De obra: Entre las naciones	Guerra.
		De obra: Entre particulares	Riña.
		De obra: Entre grupos sociales	Sedición.
4.	Contra la beneficencia		Escándalo.

2. **Pecados opuestos a la caridad y a la justicia:**

1. Contra la vida o integridad corporal..... { Homicidio. / Mutilación.
2. Contra la fama del ausente..... { Con el pensamiento... { Sospecha temeraria. / Juicio temerario. / Con la palabra..... { Detracción. / Susurración. / Falso testimonio.
3. Contra el honor del presente..... { Contumelia. / Burla o irrisión. / Maldición.
4. Contra la verdadera amistad..... { Por exceso..... Adulación. / Por defecto..... Litigio.

Vamos a examinar brevemente cada uno de estos pecados, encuadrados en sus grupos correspondientes.

CAPITULO I

Pecados opuestos directamente a la caridad fraterna

Como acabamos de ver en el esquema anterior, los principales pecados que se oponen directa y solamente a la caridad para con el prójimo son los siguientes: el odio, la envidia, la discordia, la contienda, el cisma, la guerra, la riña, la sedición y el escándalo. Vamos a examinarlos uno por uno [1].

1. El odio

450. Ya hemos hablado de él al exponer la doctrina sobre el perdón de los enemigos. Aquí nos limitamos a recordar algunos principios fundamentales.

1.º EL ODIO DE ENEMISTAD (por el que se le desea al prójimo algún mal en cuanto tal, o se alegra de sus males, o se entristece por sus bienes) se opone directamente a la caridad (amor de benevolencia), y es de suyo *pecado mortal*, a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto. Consta expresamente por la Sagrada Escritura (1 Io. 2,9; 3,14-15; 4,20, etc.) y por el hecho de que el prójimo, aunque sea malo y pecador, ha sido redimido por Cristo, es miembro del Cuerpo místico de Cristo (en acto o en potencia) y está destinado a la vida eterna, que son otros tantos motivos de caridad.

2.º EL ODIO DE ABOMINACIÓN (que recae sobre el prójimo en cuanto que es pecador, perseguidor de la Iglesia, o por el mal que

[1] Recogemos aquí, con notables ampliaciones, lo que ya dijimos en nuestra *Teología moral para seglares* t.1: BAC (Madrid 1957) n.538-555.

nos causa injustamente a nosotros) puede ser recto y legítimo si se detesta, no la persona misma del prójimo, sino lo que hay de malo en ella; pero, si se la odia por lo que hay en ella de bueno o por el mal que nos causa *justamente* a nosotros (v.gr., si se odia al juez, al superior, etc., castigando legítimamente al delincuente), se opone a la caridad (amor de concupiscencia), y es pecado de suyo grave, a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto.

3.º No hay pecado alguno en desearle al prójimo algún mal físico, *pero bajo la razón de bien moral* (v.gr., una enfermedad para que se arrepienta de su mala vida). Tampoco lo sería alegrarse de la muerte del prójimo que sembraba errores o herejías, perseguía a la Iglesia, etc., con tal que este gozo no redunde en odio hacia la persona misma que causaba aquel mal. La razón es porque odiar lo que de suyo es odiable, no es ningún pecado, sino del todo obligatorio cuando se odia según el recto orden de la razón y con el modo y finalidad debida. Sin embargo, hay que estar muy alerta para no pasar del odio de legítima abominación de lo malo, al odio de enemistad hacia la persona culpable, lo cual jamás es lícito aunque se trate de un gran pecador, ya que está a tiempo todavía de arrepentirse y salvarse. Solamente los demonios y condenados del infierno se han hecho definitivamente indignos de todo acto de caridad en cualquiera de sus manifestaciones.

4.º El odio es el mayor pecado contra el prójimo por parte del *desorden interior*, pero no por parte de los *efectos*, ya que otros pecados perjudican mucho más al prójimo, v.gr., el homicidio, la calumnia, el hurto, etc. (II-II,34,4).

Escuchemos al P. Janvier explicando admirablemente este último punto [2]:

«El odio a nuestros semejantes es el más grave pecado que se puede cometer contra ellos...

La gravedad de un pecado—en efecto—se mide, en primer lugar, por la perversión que engendra en su autor y, en segundo término, por el daño que produce a aquellos a quienes afecta. Desde este doble punto de vista, el odio sobrepuja en maldad a todos los demás atentados contra el prójimo.

En primer lugar, el odio pervierte profundamente al culpable, puesto que lleva directamente el desorden hasta la voluntad racional, principio soberano de nuestros actos responsables, fuente de donde brota toda nuestra vida moral, gran resorte que no puede torcerse sin que se perturbe todo el mecanismo del alma. «Por el odio—dice Santo Tomás—se desordena la voluntad del hombre, que es lo mejor que tiene y en la que reside la raíz del pecado» [3]. Cuando el mal ataca únicamente las ramas del árbol, ya es muy lamentable; pero es infinitamente más de temer cuando pone su asiento en la raíz, de donde brota toda la savia. Ahora bien: el odio del que venimos hablando se anida en la voluntad misma, ya que no tratamos aquí de la pasión que se levanta contra los elementos hostiles, ni de las repugnancias instintivas e inconscientes, que pertenecen al orden sensible más que al espiritual; tratamos de la animosidad reflexiva, que nos amotina contra nuestros hermanos, que es directamente una concepción de la voluntad

[2] *Cf. La charité* vol 3 (*Paris 1916*) p.11-15.
[3] II-II 34,4.

intelectual. Sin duda, no existe un solo pecado del que la voluntad no sea cómplice, ya que el consentimiento deliberado es indispensable para que un acto sea moralmente reprensible; pero no todos los pecados se consuman en esta alta potencia; muchos tienen su asiento en la imaginación, en los sentidos, y causan sus peores estragos en la parte del organismo en donde brotan y en donde ejercen su influencia, no en la voluntad. El odio, por el contrario, pide prestados todos sus elementos a la voluntad, que él pervierte y degrada; es en esta facultad superior donde él reside, es ella misma la que pervierte, y, depravándonos hasta este punto, nos deprava y pervierte en el principio mismo de nuestro ser moral.

Cuando, por una razón o por otra, el odio se encierra en el corazón, perjudica menos al prójimo que la calumnia, el robo, el adulterio, el homicidio; y, si se le considera aparte de estos desórdenes, es menos grave que ellos. Pero puede decirse que es el alma de todos ellos, que se le encuentra abierta u ocultamente en todos los atentados del hombre contra el hombre, que es el agente más despiadado en los conflictos que nos lanzan a unos contra otros. Encontraréis siempre un grano de odio en las más pequeñas ofensas irrogadas al prójimo, porque, cuando hacemos un bien a cualquiera, implícitamente le amamos, y, cuando le irrogamos un mal, se le odia. Por otra parte, la tendencia del odio no es a encerrarse en el secreto del corazón y a limitarse a una hostilidad interior, sino a derramarse hasta los últimos excesos sobre el que lo ha provocado. Su sueño es arrebatar la alegría, el honor y la vida del objeto sobre el que recae.

«Es natural al odio—dice Bossuet—querer destruir su objeto, como el amor quiere conservarlo. Sin que deis muerte a vuestro enemigo, le matáis ya con vuestro odio, que lleva siempre al alma una disposición homicida. Por esto escribió el apóstol: *El que odia a su hermano es un homicida* (1 Io. 3,5). Lo compara a Caín. No dice: El que mancha sus manos con su sangre o hunde un cuchillo en su pecho, sino: «*El que le odia* es un homicida». Es que el Espíritu Santo, que le guía, no detiene su pensamiento en lo que se realiza por fuera y al exterior; profundiza en las causas ocultas, y esto es lo que le hace encontrar siempre en el odio una secreta intención de homicidio. Si sabéis observar todos los movimientos del odio, veréis que quisiera destruir en todas partes lo que ya ha destruído en nuestros corazones. Los efectos le dan a conocer muy bien. Si odiáis a alguien, su presencia hiere en seguida vuestra vista; todo lo que procede de él subleva vuestro corazón; encontraros con él en el mismo lugar, os parece un encuentro funesto. En medio de esos movimientos, si no reprimís vuestro corazón, os dirá que lo que no ha podido sufrir en sí mismo, no lo puede sufrir en ninguna parte; que no hay bien que no le hayan arrebatado después de haberle arrebatado su amor; que quisiera desembarazarse sin reserva alguna de este objeto odioso: ésta es la intención secreta del odio. Por eso tiene razón el apóstol San Juan cuando dice que es siempre homicida» [4].

El odio tiene sed de sangre, y la sangre misma no le sacia. Se le ve ensañarse sobre sus víctimas, desenterrar sus cadáveres, dispersar las cenizas, perseguir su memoria, su posteridad, sus obras. Si pudiera, aniquilaría hasta las almas. La cólera embriagada de venganza se calma, no sobrepasa ciertos límites. El odio, en cambio, no conoce fronteras cuando se trata de dañar al ser odiado. Por eso contiene en germen toda la malicia encerrada en los diversos atentados contra el prójimo, como el amor fraternal resume todas las virtudes que regulan nuestras relaciones para con él».

[4] BOSSUET, *Sermón sobre el odio a la verdad.*

2. La envidia

Es uno de los siete vicios o pecados capitales, que se opone diametralmente a la caridad fraterna. Vamos a precisar su *naturaleza, malicia, pecados derivados* y *remedios* principales contra ella.

451. 1. **Naturaleza.** La envidia es una especie de *tristeza del bien ajeno que se considera como un mal para nosotros, en cuanto que rebaja nuestra gloria y excelencia.*

Se distingue del *odio*, en cuanto que éste desea al prójimo un mal o se entristece del bien del prójimo en cuanto bien del mismo prójimo, mientras que la envidia considera el bien del prójimo como un mal para sí. Es facilísimo, sin embargo, pasar de la envidia al odio.

No se confunda la envidia con una legítima tristeza de ver triunfar al malo en cuanto malo (v.gr., a los perseguidores de la Iglesia, a los públicos pecadores, etc.). Esta última recibe el nombre de justa indignación o *némesis*, y es buena si se ordena a un recto fin y con la debida sujeción al orden de la divina Providencia.

Tampoco es envidia, sino noble y legítima *emulación*, desear tener las virtudes y buenas cualidades del prójimo, con gozo y satisfacción de que las tenga él.

La envidia suele producirse entre personas del mismo o semejante estado y condición social; no entre los de condición muy desigual, ya que los inferiores no aspiran a conseguir la posición de los magnates, que consideran inaccesible, y no excita, por lo mismo, su envidia ni ambición [1].

Según Bossuet, la envidia es la más vil, la más odiosa y la más vergonzosa de las pasiones, pero tal vez la más frecuente y de la cual muy pocas almas se hallan libres.

Escuchemos al P. Roover exponiendo admirablemente este gran pecado capital [2]:

«¿Qué es la envidia? La envidia es la aflicción que se experimenta a la vista del bien del prójimo El envidioso teme ser superado o igualado por los demás. Se siente humillado al ver en otros el mérito, el talento o las virtudes que él no posee o quisiera poseer él solo.

Cuando las buenas cualidades o las buenas obras del prójimo nos inspiran el deseo de imitarle, sentimos entonces una *emulación* laudable que nada tiene que ver con la envidia. Esta emulación nos la aconseja el Apóstol: *Imitad siempre a los buenos en la práctica del bien* (Gal. 4,18); *Procurad adquirir los mejores de estos dones* (1 Cor. 12,31).

Pero no es éste el sentimiento que experimenta el envidioso. Para él no se trata de adquirir los talentos o las virtudes de los demás, sino que desea ante todo que los demás se hallen privados de ellas. Considera todo bien que ellos poseen como un mal para él y cree que el buen nombre de los demás mancilla el suyo.

---

[1] Cf. II-II 36,1 ad 2.

[2] L. DE ROOVER, M. S. C., cit. por BERINGER, o.c., t.15 p.188-90 (con una pequeña adición).

Este vicio hace al hombre desgraciado. La persona envidiosa lleva en su corazón un gusano que le roe, un veneno que le consume lentamente en secreto. El envidioso es su propio verdugo; su vicio le vuelve triste y melancólico, le arranca lágrimas y le lleva hasta la desesperación.

Solamente la desgracia del prójimo puede causarle alegría. Sí; el envidioso se alegra del infortunio y de la abyección de aquellos a los cuales envidia, y halla un maligno placer en verles sufrir y triunfa al ver su humillación.

La envidia engendra el odio contra aquellos cuyo único crimen consiste en poseer méritos y virtudes. Este odio arrastra a la persona envidiosa a causar daño al prójimo. El arma que pone a su disposición es el arma de los débiles y de los cobardes; es decir, la maledicencia, la calumnia, que hiere siempre por la espalda, jamás de frente.

El envidioso se esfuerza en empañar por todos los medios la fama de aquellos cuyos méritos le duelen. Les atribuye intenciones malévolas e interpreta maliciosamente todas sus acciones. Llega hasta disfrazar de vicios las más puras virtudes y considera sus éxitos más bien como efectos de la casualidad que como frutos del talento.

Guardaos de sentaros a la mesa del hombre envidioso, dice el autor de los Proverbios (23,6). *La mujer envidiosa*—añade el autor del Eclesiástico (26, 8-9)—*es un azote y una angustia del corazón.* En una mujer envidiosa hallarás la plaga devastadora de la lengua que todo lo arrasa.

Cuando el arma de la maledicencia no basta, el envidioso echa mano de todos los medios para dañar a su víctima, llegando a veces a los mayores excesos, a las más extremas violencias y a las más irritantes injusticias. Los dramas de la envidia, de ordinario son terribles.

Leemos en el libro de la Sabiduría que, *por la envidia del diablo, la muerte entró en el mundo* (Sap. 2,24).

Fué la envidia quien hizo levantar el brazo de Caín contra su hermano Abel. Al ver que los sacrificios de Abel eran más agradables a Dios que los que él ofrecía, concibió una envidia que solamente pudo saciarse con el horrible fratricidio (Gen. 4,3-8).

También la envidia movió a los hermanos de José a venderle como un esclavo (Gen. 37,4-28).

Por ella intentó Saúl varias veces matar a David, de quien las mujeres israelitas cantaban con admiración: *Saúl mató sus mil, pero David sus diez mil* (1 Sam. 18,6-9).

Finalmente, la envidia arrastró a los escribas y fariseos hasta el punto de calumniar, perseguir y crucificar al mismo Hijo de Dios. Pilato, que le condena a muerte, reconoce que por envidia se lo han entregado (Mt. 27,18). El mayor de todos los crímenes fué causado por la envidia».

452. 2. Malicia. La envidia es uno de los pecados más viles y repugnantes que se pueden cometer. Es indicio de un alma ruin y enteramente desprovista de espíritu evangélico, que rezuma caridad y amor al prójimo. Es de suyo *pecado grave* contra la caridad [3], aunque admite *parvedad de materia,* y cabe también la *imperfección del acto*—o sea, sin la suficiente advertencia y consentimiento—, que lo transformaría en simple pecado venial. Entristecerse del bien sobrenatural del prójimo, o sea, de su propia santificación, es un pecado *gravísimo* contra el Espíritu Santo, porque «no sólo se en-

[3] Cf. II-II 36,3.

vidia al hermano en su persona, sino el crecimiento de la gracia de Dios en el mundo»[4].

Con razón escribe el autor a quien acabamos de citar[5]:

«Apartemos, pues, nuestro corazón de este vicio abominable, que, al paso que nos hace infelices, es el enemigo más formidable de la caridad cristiana, tan insistentemente recomendada por Nuestro Señor.

Acostumbrémonos a mirar como propios los bienes y los males de nuestros hermanos. Alegrémonos con los que se alegran y lloremos con los que lloran. Lejos de sentirnos molestados a causa de las buenas cualidades que ellos poseen, esmerémonos en imitar a los que se distinguen por sus prendas singulares. Nuestro corazón puede admitir únicamente el sentimiento de una noble *emulación*.

Este cristiano afecto que nos hace sensibles a la dicha y al infortunio del prójimo atraerá la bendición de Dios sobre nuestras empresas y nos merecerá el éxito de las mismas. Este mismo afecto nos merecerá también el aprecio de los demás, al paso que la envidia y los celos nos acarrearían su más profundo desprecio».

Es preciso insistir en este pensamiento tan hermoso: la caridad no solamente nos prohibe *entristecernos* del bien de nuestro prójimo, sino que nos impulsa positivamente a *alegrarnos* del mismo y celebrarlo con gozo como si fuera nuestro o nos afectara directamente a nosotros. Escuchemos a un ilustre escritor exponiendo admirablemente este pensamiento[6]:

«Se me ocurrió pensar que el amor al prójimo exige no sólo compartir su pena, sino también su alegría. A fuerza de identificar al prójimo con el pobre, el enfermo y el desgraciado, hemos reducido el límite de la caridad en su dimensión humana y hemos dejado fuera de su órbita al rico, al que tiene salud y al que triunfa. Pero éstos y aquéllos son mis hermanos, y el mandato nuevo no excluye a los últimos.

Más aún, ante el binomio compadecerse-congratularse, la caridad más limpia responde, sin olvidar la primera, con la segunda actitud. Sentir con el débil—y por tal solemos entender al pobre, al enfermo y al desgraciado—es fácil. Hace falta un corazón demasiado duro para no moverse ante el dolor ajeno. Si es verdad que «ojos que no ven, corazón que no siente», el encuentro súbito e inesperado con la tragedia, o la propaganda hábil que nos muestra, aunque no queramos, todo el mundo de miserias físicas y morales que nos circunda, acaba moviendo a compasión. Es muy posible que no sean tan sólo reacciones primariamente sobrenaturales las que nos urjan a remediar la desdicha y que otras consideraciones de menos quilates nos impulsen a ello. Los moralistas han examinado de un modo exhaustivo estas gradaciones en el hacer la caridad: desde la ostentación, máscara del egoísmo, hasta el amor más puro, que ve a Jesucristo, recordando el sermón de la Montaña en todo el que algo necesita.

Compadecerse cuenta en su favor muchas vivencias y muchas preocupaciones. Militan, avalando su ejercicio, toda una gama de instintos y de sentimientos. El pasado propio, a veces, y el enigma de nuestro futuro, en todo caso, nos acucian a compartir y a remediar, si nos es posible, las penas de los otros.

[4] II-II 14,2; 36,4 ad 2.
[5] P. Rooyer, l.c., p 189-190.
[6] Blas Piñar, *Compadecerse y congratularse*, artículo publicado en «A B C» de Madrid el día 30 de enero de 1960.

Congratularse es distinto y, por supuesto, más difícil...

Alegrarse con la alegría y por la alegría ajena, sumarnos al gozo del amigo, volver a casa y festejar con los nuestros la suerte, la felicidad o el éxito de aquel o de aquellos que de algún modo se cruzan en nuestra marcha por la vida, es infrecuente. En los festejos y homenajes, ¿no hay mucho de falso, de convención social o de oculta apetencia de favores que pueda, en su día, conceder el festejado?...

Congratularse del éxito y del triunfo del hermano es también compadecerse de su soledad en la alegría, del vacío que en verdad le rodea, de la protesta larvada que en muchos se esconde, pero que él nota y percibe bajo el disfraz de las frases corteses.

«Contra envidia, caridad», dice el catecismo. Y ahora, cuando ha pasado el tiempo y la vejez se vislumbra cercana, ¡qué verdad la del catecismo! ¿Y qué es la envidia? La amargura del bien y de la felicidad ajenas. La caridad nos obliga, con su antídoto, a alegrarnos con la alegría extraña y a sumarnos a ella de tal modo que la hagamos nuestra.

Congratularnos y compadecernos. De ambos modos saltamos por encima de la barrera que envuelve nuestra soledad. El cristianismo no es otra cosa que comunión. Quizá por eso la Eucaristía, donde la comunión se realiza de un modo pleno, sea el sacramento de la caridad.

Compartirlo todo, hacernos partícipes de la dicha y del dolor ajenos: he aquí todo un programa. Pero no aumentemos artificialmente el dolor echando nuestra amargura sobre aquellos que sonríen. Que las sonrisas no despierten una mueca de encono, sino un fulgor nuevo y alegre en la mirada. Sembrar alegría es un lema bello; y recogerla y compartirla, su complemento necesario.

La caridad todo lo puede. ¡Qué cosas tan sublimes han escrito San Juan y San Pablo sobre la caridad! Que su fuego ilumine y caliente. Que ella nos prive, con amor y por amor, de un bien para entregarlo al prójimo que lo necesita; pero que ella nos alegre con el mismo amor por el bien que el prójimo tiene».

453. 3. **Pecados derivados.** Como vicio capital que es, la envidia da origen a una serie de pecados a cuál más repugnante: la *murmuración*, la *difamación*, el *gozo en las adversidades del prójimo*, la *tristeza en su prosperidad* y, finalmente, el *odio*[7]. A su vez, la envidia procede de la *soberbia*, cuyo principal fruto es la *vanagloria*, que, «al corromper el alma oprimida por ella, al momento engendra la envidia»[8].

454. 4. **Remedios.** Los más eficaces, sin duda, son la *oración*—pidiendo a Dios aparte de nosotros este feo vicio—y la consideración de *los ejemplos admirables de Cristo*, modelo incomparable de caridad y de humildad. Puede ayudarnos mucho también la consideración de la *íntima solidaridad entre todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo*, en virtud de la cual los bienes del prójimo son nuestros, y los nuestros suyos. ¿Cómo entristecernos—en efecto—de que uno de nuestros hermanos incremente con sus excelencias el caudal común, del que participamos también nosotros? Además de un feo pecado contra la caridad fraterna, la envidia es una insensatez y hasta un verdadero atentado contra el amor que nos

[7] II-II 36,4 ad 3.
[8] II-II 36,4 ad 1.

debemos a nosotros mismos. Hemos expuesto esta misma idea en otro lugar de nuestra obra (cf. n.301).

«Vigilemos nuestro corazón—escribe a este propósito Cuttaz [9]—y no dejemos infiltrarse en él este veneno mortal, esta serpiente venenosa. Lejos de nosotros el entristecernos por el bien de nuestros hermanos, cualesquiera que sean. Debemos, por el contrario, alegrarnos y dar gracias a Dios como si fuese nuestro, pues nuestro es. Según las enseñanzas de San Pablo, pertenecemos todos al mismo Cuerpo de Cristo y somos miembros los unos de los otros. ¿Se entristecen nuestros miembros, nuestras manos, nuestros pies, nuestros ojos..., del buen estado de salud y de vigor, del perfecto funcionamiento de nuestro corazón y de nuestros pulmones? ¿No se alegran, por el contrario, ya que se benefician de ello? El bien de estos órganos es su propio bien, ya que colaboran a él; cada uno es para el bien de todos y no para el suyo propio. Como el bien de todos es para cada uno, el mal funcionamiento sería un daño para todos y cada uno...

Alegrémonos del talento, del saber, de las cualidades, del éxito, de las buenas obras, de la dicha, de la felicidad de nuestros hermanos, puesto que, en el fondo, son nuestros; considerar su bien como nuestro es ampliar otro tanto el nuestro: primera recompensa de la caridad».

Hay en el Evangelio una parábola bellísima con la que el Señor quiso combatir el sentimiento de la envidia desde otro punto de vista: la soberana independencia de Dios en el reparto de sus dones. Hela aquí:

«Porque el reino de los cielos es semejante a un amo de casa que salió muy de mañana a ajustar obreros para su viña. Convenido con ellos en un denario al día, los envió a su viña. Salió también a la hora de tercia y vió a otros que estaban ociosos en la plaza. Díjoles: Id también vosotros a mi viña, y os daré lo justo. Y se fueron. De nuevo salió hacia la hora de sexta y de nona, e hizo lo mismo. Y, saliendo cerca de la hora undécima, encontró a otros que estaban allí, y les dijo: ¿Cómo estáis aquí sin hacer labor en todo el día? Dijéronle ellos: Porque nadie nos ha ajustado. El les dijo: Id también vosotros a mi viña.

Llegada la tarde, dijo el amo de la viña a su administrador: Llama a los obreros y dales su salario, desde los últimos hasta los primeros. Viniendo los de la hora undécima, recibieron un denario. Cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más, pero también ellos recibieron un denario. Al cogerlo murmuraban contra el amo, diciendo: Estos postreros han trabajado sólo una hora y los ha igualado con los que hemos llevado el peso del día y el calor. Y él respondió a uno de ellos, diciéndole: Amigo, no te hago agravio. ¿No has convenido conmigo en un denario? Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti. ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo que yo sea bueno?

Así, los postreros serán los primeros, y los primeros, postreros».

Es evidente que con esta parábola no ha querido decirnos el Señor que el día del juicio, todos los buenos recibirán la misma recompensa *y en el mismo grado*, pues es doctrina católica que en el cielo hay grados muy diversos de gloria en atención a los diversos merecimientos de cada cual (cf. D 693 842). Contra las pretensio-

[9] O.c., p. 313-15.

nes de los fariseos, que se tenían por más santos, y se atribuían por esto especiales derechos ante Dios, la parábola nos dice que no hay más derechos que la misericordia divina y que no es lícito a nadie mirar con ojos envidiosos a su prójimo, aunque le parezca que ha recibido más dones de Dios sin ningún merecimiento propio o con méritos inferiores a los suyos.

Comentando esta misma parábola, escribe hermosamente un autor anónimo [10]:

«Oigamos y meditemos, a este propósito, la respuesta del padre de familias a uno de los operarios descontentos: *Amigo mío, yo no te hago agravio. Toma, pues, lo que es tuyo. ¿Por ventura ha de ser tu ojo malo o envidioso porque yo soy bueno?*

Amigo mío. Sí, a pesar de tus debilidades y de tu envidia, yo, tu Dios, te llamo amigo y sólo deseo tu bien. Cobra, pues, confianza y regocíjate con la certeza de que te quiero.

Yo no te hago agravio. Los hombres con frecuencia son injustos para contigo, pueden tener preferencias y procedimientos que te molesten pero yo soy la justicia misma y, en definitiva, únicamente dependes de mí.

Toma lo que es tuyo, confórmate con la parte que te he reservado, con las cualidades que te he dado, con la posición en que te he colocado; y no olvides que de ti nada tienes y que cuanto posees lo debes únicamente a mi liberalidad. En lugar, pues, de dirigir tus miradas de envidia a los bienes que quiero conceder a tus hermanos agradece profundamente los dones que te he dispensado.

Toma lo que es tuyo, acepta con gozo el denario que te doy y procura hacer el mejor uso posible de los bienes que mi providencia te ha concedido, en lugar de consumirte en inútiles quejas y en mal disimuladas codicias, pensando en los bienes que no posees.

¿Por ventura ha de ser tu ojo malo o envidioso porque yo soy bueno? Tu ojo es malo y mira mal y con malicia a las personas y a las cosas porque tienes en tu corazón una llaga que te corroe y te devora. Ten el valor de confesar este mal ante ti mismo y ante Dios; y no temas tampoco manifestarlo a las personas que te aman y que te inspiran una legítima confianza. El pecado que se manifiesta humildemente, va por el camino de una pronta curación.

Tu ojo es malo. No exageres tu mal sin embargo. Tal vez con poco esfuerzo quedará completamente sano y perfectamente bueno. No te hagas insoportable a ti mismo atribuyendo a tu mal proporciones que no tiene.

Tu ojo es malo porque yo soy bueno. ¡Qué anomalía! Oye, pues, la voz del bien y no desnaturalices tu corazón, que ha sido creado para amar. Mira con benevolencia a todos tus hermanos y, sobre todo, a las personas que son objeto de tu envidia. Yo soy su Padre, como soy el tuyo, y les amo de la misma manera que te amo a ti. Imponte el deber de orar especialmente por ellas; jamás quieras denigrarlas, y, si vives con ellas, aprovecha todas las ocasiones que se te ofrezcan para serles agradable y hacerles bien. De esta manera, siguiendo el consejo de San Pablo, llegarás con tu bondad a triunfar del espíritu maligno, *vince in bono malum* (Rom. 12,21). ¡Ah!, cese para siempre la envidia y reine la caridad de Cristo en todos los corazones. *La caridad no es envidiosa* (1 Cor. 13,4); ella nos traerá la paz, la

---

[10] Citado por BERINGER, o.c., p.193-94.

suavidad, la benevolencia, la expansión, la alegría de la tierra y del cielo, todos los consuelos y todos los bienes».

3. La discordia

455. Se entiende por tal *la disensión de las voluntades en lo tocante al bien de Dios y del prójimo.* Se opone a la paz y concordia entre los hombres.

No se refiere a la disensión de *opiniones*, que es lícita en materias opinables y no se opone a la caridad con tal de mantenerse dentro de los límites de la delicadeza y corrección hacia los que piensan de otro modo; sino a la disensión de las *voluntades* que no quieren unirse en aras de la caridad y de la concordia. En materia grave es pecado *mortal*, aunque cabe el pecado venial por parvedad de materia o imperfección del acto.

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo estas ideas [1]:

«La discordia se opone a la concordia. La concordia, en efecto, es causada por la caridad, que aúna los corazones en torno principalmente al bien divino, y secundariamente al bien del prójimo. Es pecado en cuanto que se opone a esta concordia.

Se ha de saber, sin embargo, que la discordia contraría a la concordia de dos maneras: *de suyo* y *accidentalmente*.

a) De suyo, uno discuerda con el prójimo cuando *a sabiendas e intencionadamente* disiente del bien divino y del prójimo en los cuales debería consentir. Esto es pecado mortal por su género, porque es contrario a la caridad, si bien los primeros movimientos de esta discordia son pecados veniales, por la imperfección de la acción.

b) Se tiene por *accidental* en las acciones humanas lo efectuado sin intención. Por donde, cuando la intención de algunos se refiere o mira a algún bien que atañe al honor de Dios o al provecho del prójimo, pero uno cree que se trata de un verdadero bien y el otro opina lo contrario, entonces la discordia es completamente accidental con respecto al bien divino o del prójimo. Tal discordia no es pecado ni se opone a la caridad, a no ser que sea con error en lo tocante a las cosas necesarias para la salvación o intervenga excesiva pertinacia, pues ya hemos dicho que la concordia, efecto de la caridad, es unión de voluntades y no de opiniones.

Por aquí se ve claro que la discordia se da, a veces, con pecado de uno solo, como cuando uno quiere el bien al que se opone el otro a sabiendas. Otras veces se da con pecado de ambos, como cuando ambos se oponen al bien del otro y ama cada uno su propio bien exclusivamente».

Es muy interesante la respuesta de Santo Tomás a las objeciones contra esta doctrina, que él mismo se plantea y resuelve. Escuchemos unas y otras:

PRIMERA. Discordar es alejarse de la voluntad de otro. No parece pecado eso, porque la voluntad del prójimo no es regla de la nuestra, sino sólo la voluntad divina. Luego la discordia no es pecado.

---

[1] II-II 37,1.

RESPUESTA. La voluntad de un hombre, considerada en sí misma, no es regla de la voluntad de otro; pero, en cuanto la voluntad del prójimo está unida con la de Dios, se hace regla regulada por la primera regla. Por consiguiente, discordar de esa voluntad es pecado, porque con eso se discuerda de la regla divina (ad 1).

SEGUNDA. El que induce a pecar a otro, también peca. Sembrar discordias entre los hermanos no parece ser pecado, pues leemos en los Hechos de los Apóstoles que, *conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó dirigiéndose al sanedrín: Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por la esperanza en la resurrección de los muertos soy ahora juzgado. En cuanto dijo esto, se produjo un alboroto entre fariseos y saduceos y se dividió la asamblea* (Act. 23,6-7). Por tanto, la discordia no es pecado.

RESPUESTA. Así como la voluntad del hombre, unida con Dios, es recta regla, y discordar de ella es pecado, así también la voluntad del hombre contraria a Dios es regla perversa, de la que es bueno discordar. Por consiguiente, introducir discordias que quiten la buena concordia establecida por la caridad, es pecado grave, según aquello de los Proverbios: *Seis cosas hay que aborrece el Señor y aun siete abomina su alma;* y esta séptima dice que es *sembrar discordias entre los hermanos* (Prov. 6,16-19). Pero introducir una discordia que destruya la mala concordia, o sea, la mala voluntad, es cosa laudable. En este sentido fué laudable que San Pablo metiera discordia entre los que estaban concordes en el mal, pues el Señor mismo dice de sí: *No he venido a traer paz, sino la espada* (Mt. 10,34).

TERCERA. El pecado, sobre todo el mortal, no se encuentra en los santos varones. Mas entre ellos se da la discordia, pues se lee en los Hechos de los Apóstoles: *Hubo disensión entre Pablo y Bernabé, de suerte que se apartaron* (Act. 15,39). Luego la discordia no es pecado, y mucho menos mortal.

RESPUESTA. La discordia que hubo entre Pablo y Bernabé fué accidental y no formal. Ambos intentaban el bien, pero a uno le parecía que debía hacerse en una forma y al otro en otra, lo cual es propio de la flaqueza humana; pero en modo alguno hubo controversia en las cosas necesarias a la salvación. Dios permitió aquella discordia accidental para sacar mayores bienes.

En un segundo artículo advierte Santo Tomás que la discordia nace del desordenado amor propio y de la vanagloria, que nos hace amar más de lo justo la propia voluntad y opinión. Aunque, a veces, procede también de la envidia [2].

4. La contienda o porfía

456. Se entiende por contienda o porfía *el altercado o discusión violenta con las palabras.* Como la discordia, se opone también a la paz, que es uno de los frutos o efectos de la caridad.

Como explica Santo Tomás [1], es *pecado mortal* cuando se im-

[2] Cf. II-II 37,2 c y ad 2.

[1] Cf. II-II 38,1-2.

pugna a sabiendas la verdad (sobre todo en materia de fe y de costumbres: pecado gravísimo), o se falta gravemente a la caridad fraterna, o se produce grave escándalo. Pero sería solamente *venial* si se produjera tan sólo por cierto *espíritu de contradicción*, que procede muchas veces de un carácter defectuoso más que de mala voluntad o desafecto al prójimo.

Si la discusión tiene por objeto impugnar el error o la maldad y se hace con la debida moderación, no es pecado ninguno, sino más bien cosa laudable y meritoria.

Al igual que la discordia, la contienda o porfía procede en su raíz de la soberbia y de la vanagloria, que impulsan a reportar la victoria sobre el adversario con razón o sin ella. Pero es también afín a la envidia, en cuanto que se mira al contendiente como un rival a quien no se le permite triunfar sobre nosotros.

5. El cisma

457. Se entiende por tal *la voluntaria separación de la unidad de la Iglesia, pero sin renegar de la fe*, a diferencia de la herejía, que lleva consigo esto último. Es, sencillamente, la voluntaria separación de un bautizado de la Iglesia católica sin renunciar a la fe cristiana.

Puede cometerse de dos maneras:

a) Negándose a someterse al Sumo Pontífice como cabeza visible de la Iglesia (v.gr., el caso de los cismáticos griegos).

b) Negándose a comunicar en lo sagrado con otros miembros de la Iglesia a él sometidos (v.gr., si los católicos de una nación rehusaran comunicarse con los católicos de otra en la doctrina, culto o sacramentos) [1].

El cisma es un pecado *gravísimo* contra la paz de la Iglesia, que no admite de suyo parvedad de materia. Sin embargo, es menos grave que la *infidelidad* (o negación de la fe), porque este último va directamente contra Dios en cuanto Verdad primera, mientras que el cisma va contra la unidad de la Iglesia, que es un bien participado y menor que el mismo Dios. Y, aunque la caridad es más noble y excelente que la fe, el pecado que se opone al bien secundario de la caridad (o sea, el bien del prójimo) es menor que el que se opone al bien primario, que es el mismo Dios, objeto de la fe. Aunque podría ocurrir que algún cismático pecara más gravemente que algún infiel, por el mayor desprecio, por el mayor daño que cause a otros o por alguna otra razón similar [2].

Entre los pecados que se cometen contra el prójimo, el cisma parece ser el mayor de todos, porque va contra el bien espiritual de la multitud [3].

Los sacerdotes cismáticos conservan la potestad *sacramental* o de *orden*, que es inseparable de la ordenación sacerdotal; pero carecen

---

[1] Cf. II-II 39,1.
[2] Cf. II-II 39,2 c y ad 3.
[3] Ibid., ad 3.

de la de *jurisdicción*, que confieren únicamente el papa y los obispos a él sometidos. Oigamos a Santo Tomás explicando estas cosas [4]:

«Hay una doble potestad espiritual: una *sacramental* y otra de *jurisdicción*.

La potestad sacramental es la conferida por alguna consagración. Todas las consagraciones de la Iglesia son permanentes, mientras perdure la cosa consagrada, aunque se trate de cosas inanimadas; y por eso el altar consagrado no vuelve a consagrarse nunca más mientras no se destruya. Por tanto, dicha potestad permanece esencialmente en el hombre que la alcanzó por consagración mientras viva, aunque caiga en cisma o en herejía; por eso, cuando vuelve arrepentido a la Iglesia, no se le consagra de nuevo. Mas, como la potestad inferior no debe usarse sino en dependencia de la potestad superior (v.gr., la autoridad del sacerdote con respecto a la de su obispo), síguese que los cismáticos pierden el *uso legítimo* de su potestad sacramental, de suerte que no pueden usarla *lícitamente*. Con todo, si la usan, surte efecto en lo sacramental, porque en estas cosas el hombre obra únicamente como instrumento de Dios, y por eso los efectos sacramentales no son impedidos por ninguna culpa o pecado del que administra el sacramento.

La potestad jurisdiccional, en cambio, es la conferida por simple intimación humana. Tal potestad no se adquiere inamoviblemente, sino sólo mientras no la retire el que la concedió. Y esta potestad no perdura en los cismáticos y herejes; de ahí que no pueden absolver, ni excomulgar, ni conceder indulgencias, etc. Y si lo hacen, no tiene valor alguno».

El pecado de cisma lleva consigo la *excomunión* y otras graves penas eclesiásticas [5].

6. La guerra

La guerra, o *lucha violenta entre dos o más naciones*, puede ser justa si reúne determinadas condiciones, que señalaremos en seguida. Pero, cuando es *injusta*, constituye, además, un gravísimo pecado contra la caridad y concordia entre los pueblos, por los innumerables daños y trastornos que ocasiona.

Siendo, por desgracia, de palpitante actualidad el tema de la guerra, vamos a examinar su *naturaleza* y las *condiciones para su licitud* [1].

458. 1. Naturaleza. Recibe el nombre de guerra *la lucha violenta entre dos o más naciones para hacer prevalecer sus derechos o repararlos una vez conculcados.*

Según el aspecto que revista y la manera de emprenderla, la guerra recibe diversos nombres. Y así se llama:

a) OFENSIVA, cuando una nación o un grupo de naciones toman la iniciativa de las hostilidades.

---

4 II-II 39,3.

5 Cf. *Código de Derecho canónico* cn.731 § 2; 751; 765 n.2; 795 n.2; 985 n.1; 1453 § 1; 2314 § 1 n.1-2; 2372; 1240 § 1 n.1; cf. 1241 y 2339.

1 Cf. STEVEN, *Eléments de morale sociale* (Tournai 1954) n.666-681, cuyas principales ideas resumimos aquí.

b) DEFENSIVA, cuando se recurre a la fuerza armada para rechazar el ataque del enemigo.

c) PREVENTIVA, cuando se la emprende como una defensa anticipada de la agresión que se espera recibir del adversario. En realidad es una guerra ofensiva disfrazada de defensiva.

d) DE INTERVENCIÓN, cuando una nación, neutral al principio de la guerra, se decide por uno de los bandos beligerantes y le presta su concurso armado.

Cualquiera que sea su naturaleza, la guerra representa siempre una gran catástrofe y un terrible azote para la humanidad. Son inmensas las ruinas físicas y morales que acumulan las guerras, sobre todo con los modernos y espantosos medios de destrucción. Su mera posibilidad es un baldón para la humanidad entera, pues revela el bajísimo nivel que alcanza la moralidad entre los hombres, ya que no aciertan a resolver sus diferencias por la vía noble y elevada de la moral y del derecho, sino empleando la fuerza bruta, más propia de las fieras y animales salvajes que de seres inteligentes y libres. Con todo, dada la maldad de los hombres, la guerra se impone a veces como una verdadera necesidad, a fin de impedir que la injusticia y el atropello se apoderen impunemente del mundo, haciendo imposible la vida del hombre sobre la tierra. Pero jamás puede recurrirse a ella sino después de haber agotado todos los medios pacíficos: negociaciones diplomáticas, arbitraje de una nación neutral, intervención de un organismo internacional, etc., etc.

2. **Condiciones para su licitud.** Para que una guerra pueda ser lícita y mantenerse dentro de los límites de la moral ha de reunir un conjunto de condiciones que se refieren a su *declaración*, a su *desarrollo* y a su *conclusión*. Helas aquí brevemente expuestas:

1) En su declaración

459. Nos referimos, naturalmente, a una guerra *ofensiva*, ya que la meramente *defensiva* no crea dificultad alguna en lo relativo a entrar en ella. Una nación injustamente atacada tiene el derecho natural de legítima defensa, lo mismo que los individuos particulares ante un injusto agresor.

Según el Doctor Angélico, para que la declaración de guerra sea lícita se requieren tres condiciones fundamentales: *autoridad legítima*, *justa causa* y *recta intención*.

1.ª AUTORIDAD LEGÍTIMA. Sólo la autoridad pública, legítima y soberana tiene la misión y el encargo de defender y promover los intereses del bien común; luego sólo a ella le corresponde declarar la guerra cuando la exija inevitablemente el interés del cuerpo social que preside.

Esta razón del Angélico haría ilícitas todas las guerras entre las naciones si existiera una *autoridad supranacional* capaz de ga-

rantizar sus respectivos derechos. Dice muy bien un teólogo contemporáneo:

«Si hubiera un *tribunal superior* capaz de imponer la justicia entre las naciones, como se impone entre los ciudadanos particulares, *la guerra no sería lícita*, en el sentir de Santo Tomás» [2].

La guerra jamás debe declararse sin que la preceda un *ultimatum*, con declaración de guerra *condicional* dentro de un plazo determinado, para dar al adversario una última oportunidad de llegar a un acuerdo pacífico.

2.ª JUSTA CAUSA, o sea, la defensa o restauración del derecho injustamente violado, cuando no pueda conseguirse por medios pacíficos. Francisco de Vitoria escribe que «el fundamento de una guerra justa es una injusticia... No hay más que una razón justa de hacer la guerra: la injusticia sufrida» [3].

Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

a) Es imposible objetivamente que los dos bandos beligerantes tengan causa justa para la guerra; uno de los dos es injusto, cuando no lo son los dos. Pero cabe el error de buena fe, que haga creer a ambos beligerantes que tienen razón justa para la guerra.

b) La justicia puede cambiar de lado en el curso de las negociaciones preliminares; si, por ejemplo, un Estado justamente ofendido rechaza los ofrecimientos *razonables* de reparación.

c) El Estado que ha violado los derechos esenciales de otro Estado y no quiere restaurarlos, no puede invocar, si es atacado, el derecho de legítima defensa.

d) Quien *duda* de la justicia de su causa, no tiene derecho a declarar la guerra.

Nótese, sobre todo, que, para que sea enteramente justa, la causa ha de ser proporcionada a los males terribles que ocasiona la guerra. Es necesario considerar, detrás de la injusticia particular, el orden de la justicia universal violado en ella. *El fin de la guerra es la paz y seguridad públicas*, no sólo del Estado lesionado, sino del mundo entero. De suerte que una guerra justa, por razón de la injusticia que la ocasiona, puede hacerse injusta por razón de sus terribles repercusiones, más o menos previstas, sobre el bien común del Estado que la emprende o sobre el bien común de la humanidad entera [4]. Este último exigirá muchas veces renunciar a la reivindicación estricta de los propios derechos a fin de evitarle al mundo los desastres espantosos de una guerra.

«La guerra como solución de los conflictos internacionales está superada», declara Pío XII. Los *medios* utilizados para hacer la guerra moderna apare-

---

[2] P. VENANCIO CARRO, O. P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* t.1 (Madrid 1944) p.218.

[3] FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli* q.13 y 25.

[4] Son notables las siguientes palabras de Vitoria, el inmortal fundador del Derecho internacional: «Puesto que un Estado es una parte del conjunto del universo, y, más profundamente aún, una provincia cristiana es una parte de toda la cristiandad, si una guerra es útil a una provincia o a un Estado, pero daña al universo o a la cristiandad, yo pienso que, de hecho, la guerra es injusta» (FRANCISCO DE VITORIA, *De potestate civili* q.13).

con a la vez *inmorales* y *desproporcionados* con relación a la causa que quieren defender. Tal es el pensamiento del cardenal Ottaviani en su *Tratado de derecho público eclesiástico*: «En lo que concierne al hecho de hacer una guerra, *hoy nunca se pueden reunir las condiciones que teóricamente podrían hacer una guerra justa y lícita*. Además, es necesario añadir que *nunca puede haber causa de una naturaleza o de una importancia tal que pueda ser considerada como proporcionada a tantos males, matanzas, destrucciones y a una ruina tal de valores morales y religiosos*. Así, pues, *nunca estará permitido en la práctica declarar una guerra;* de la misma manera, no se podrá emprender una *guerra defensiva* a no ser que la autoridad legítima a la que pertenece decidir posea, *junto con la certeza de la victoria, argumentos seguros que demuestren que el bien procurado al pueblo por esta guerra defensiva es superior a los males inmensos que resultarán de esta guerra para este mismo pueblo y para la tierra entera*»[5].

3.ª RECTA INTENCIÓN, o sea, que se intente únicamente el bien común y el restablecimiento de la justicia. Jamás es lícito declarar la guerra por odio, venganza, alarde de fuerza, afán de dominar al adversario, expansión colonial o económica o por cualquier otro motivo tan vil y bastardo como éstos.

A este propósito escribe con acierto el P. Llamera[6]:

«La guerra legítima es un medio inevitable de suprimir la injusticia que perturba la paz. La guerra, por tanto, no es lícita si no está inspirada y motivada por el amor de la paz, es decir, si no persigue la obtención de la paz basada en la justicia. Cualquiera otra motivación hace ilícita la guerra.

Algunos autores dan a la intención recta o pacífica un sentido subjetivo que no afectaría a la licitud objetiva de la guerra[7]. Esta sería legítima por su motivación justa, independientemente de las intenciones íntimas que pudieran abrigar sus conductores.

En la mente del Angélico, la *intención recta* tiene un sentido objetivo de *finis operis*, que condiciona esencialmente la moralidad de la guerra. El fin de la guerra es la paz. Las exigencias de la paz condicionan, por tanto, la justicia de la guerra. Esta deja de ser justa en cuanto intenta otros fines o no se atiene o atempera al de la paz. «Los que promueven las guerras justas —reafirma el Angélico (ad 3)—intentan la paz. Por lo cual dice San Agustín: «No se busca la paz para hacer la guerra, sino que se hace la guerra para obtener la paz. Sé, pues, pacífico guerreando, para que tu victoria conduzca a la paz a los que combates».

Ahora se comprende mejor por qué instala Santo Tomás el problema de la guerra en el tratado de la caridad y de la paz y no en el de la justicia. La guerra no es justa sino en servicio de la paz. La pacificación en un nuevo orden justo de vencedores y vencidos es el intento formal último que ha de presidir la iniciación y todo el desarrollo de la guerra.

La ha de presidir la paz, y, por tanto, la ha de presidir el amor, que es la causa propia de la paz. ¡Qué sabia y qué bella esta teología tomista de la guerra, que solamente la reconoce lícita cuando es su móvil, su norma y su consecuencia el amor! Un amor que combate por la paz».

Las condiciones que acabamos de enunciar son todas de orden objetivo y consideradas las cosas en teoría o en abstracto. En la práctica, dadas las características de la guerra moderna—en la que,

[5] Citado por Ottaviani, o.c., n.668 nt.2.
[6] Cf. Cuestiones II-II 40: *Suma Teológica* bilingüe (BAC) t.7 (Madrid 1959) p.1015-16.
[7] Cf. Gonzalez, *Droit international* t.3 (París 1957) p.39188.

inevitablemente, los daños que acarrea son siempre incomparablemente mayores que los bienes que defiende—, es casi imposible que puedan reunirse juntamente. De donde hay que concluir que la guerra moderna—a no ser la estrictamente defensiva—es prácticamente injusta e inmoral.

2) En su desarrollo

460. En el desarrollo de la guerra, los beligerantes deben observar estrictamente los postulados del derecho *natural* y del derecho *de gentes* y las normas establecidas por las costumbres, tratados o convenios internacionales.

Cuando una de las partes en guerra viola estas leyes fundamentales, no puede la otra aplicar la ley del talión («ojo por ojo y diente por diente»), a no ser que los actos de represalia no sean contrarios al derecho natural o a las leyes positivas del derecho de gentes.

Están expresamente prohibidos en todo caso:

1. Los actos intrínsecamente malos: traiciones, asesinatos, violaciones de los pactos previos (v.gr., sobre el no empleo de determinadas armas especialmente dañosas), etc.

2. Los malos tratos y crueldades con los prisioneros, los procedimientos bárbaros, los bombardeos en masa de ciudades abiertas con toda su población civil dentro, etc.

3. El empleo de los medios modernos de destrucción total, tales como los gases asfixiantes, la guerra bacteriológica y la bomba atómica arrojada sobre ciudades habitadas por la población civil no combatiente, que constituyen verdaderos crímenes de lesa humanidad, como han declarado los últimos pontífices Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

4. Es un crimen matar o herir a quienes se rinden sin condiciones. Y es una monstruosidad, contraria al derecho natural, hacer participar a los prisioneros en operaciones o trabajos de guerra dirigidos contra su país.

5. Es inmoral declarar que no se dará cuartel. Podría, sin embargo, considerarse como un acto de legítima defensa el negarse a acoger un gesto de rendición del que el enemigo hubiera ya abusado reiteradamente para sorprender la buena fe.

6. *Durante la lucha* pueden ser destruídos, si es necesario, los edificios militares o refugios ocasionales que el enemigo utilice, sin tenerse en cuenta los derechos de sus legítimos propietarios. Pero deben respetarse, en la medida de lo posible, los que nada tengan que ver con la guerra: iglesias, hospitales, bibliotecas, monumentos históricos, etc.

7. *Durante la ocupación* son ilegítimas toda clase de destrucciones inútiles; debe respetarse la vida y libertad de los ciudadanos, así como sus bienes particulares; el ocupante ha de asegurar el orden y la vida pública, el ejercicio del culto religioso, la pacífica convivencia entre vencedores y vencidos. Estos últimos están obligados a una *sumisión exterior* a la autoridad ocupante y no tienen

derecho a dedicarse a actos de violencia contra el ejército o la administración. El ocupante no tiene derecho a las *deportaciones* ni a la *evacuación forzada* de las poblaciones civiles; es legítima la resistencia pública y privada a tales medidas injustas.

Los impuestos deben servir a su destino normal. Las requisas en especie deberán ser indemnizadas, lo mismo que los servicios que se exijan a los ciudadanos no combatientes. Nadie tiene derecho a entregarse al saqueo o al pillaje, que constituye una injusticia manifiesta. Los mismos bienes públicos del Estado ocupado han de administrarse rectamente, no pudiendo incautarse de ellos a no ser en concepto de indemnización por los daños injustamente recibidos de él y en la medida o proporción de los mismos y no más.

3) En su conclusión

461. Aunque, según la justicia y el derecho, la victoria debería ser para el beligerante que tenga razón, de hecho suele ser para el más fuerte. Por eso hay que examinar las dos hipótesis.

1.ª SI VENCE EL QUE TENÍA RAZÓN, tiene derecho a imponer al vencido sin crueldad:

a) *Por los fines de la guerra*, la reparación del derecho injustamente violado, o sea, la totalidad de los daños o gastos que injustamente le ha causado. Pero estas exigencias del derecho estricto deben ser atenuadas por las necesidades del bien común, de la justicia social y de la caridad, que impiden gravar a un Estado más allá de sus posibilidades físicas o morales. Es verdad que se puede escalonar el pago de los daños en plazos prudenciales o anexionarse una porción de territorio o alguna de sus colonias; pero estas medidas resultan contraproducentes en la práctica, puesto que prolongan el odio en el vencido y preparan a la larga una nueva hecatombe vindicativa.

b) *Para asegurar la paz e impedir una nueva agresión*, puede desarmar al enemigo, desmantelar sus fábricas de guerra, reducir su potencial industrial relacionado con la guerra (v.gr., sobre el acero) y otras medidas semejantes. Pero no sería lícito arruinar de tal manera la economía de la nación vencida que le fuera prácticamente imposible su resurgimiento material o su existencia como pueblo libre.

2.ª SI VENCE EL INJUSTO AGRESOR, su victoria por la fuerza no le confiere ningún derecho ante la justicia y la moral. Pero para no agravar los males y aumentar inútilmente los sufrimientos del pueblo, el vencido debe soportar el tratado de paz en las condiciones que quiera imponerle el vencedor y trabajar más tarde en hacer valer sus derechos y exigir la restitución de sus bienes o territorios, no por una nueva guerra, sino recurriendo a una autoridad internacional (actualmente la O. N. U.) cuando esté en situación de hacerse escuchar por todas las naciones.

462. **Escolio: Actitud de las naciones no beligerantes ante un conflicto internacional.**

Caben dos posibilidades: *intervención* o *neutralidad.*

1.ª LA INTERVENCIÓN debe regirse por los siguientes principios:

1) Sólo es lícita en favor del beligerante justo.

2) A veces es obligatoria:

a) *En estricta justicia,* si existe un pacto o tratado válido que vincula al beligerante justo.

b) *Por justicia social* y caridad, si se trata de una nación débil, a la que se debe socorrer para impedir el triunfo de la injusticia y un grave desorden internacional.

2.ª LA NEUTRALIDAD puede ser *perpetua,* si la establecen las leyes internas del Estado, y *circunstancial,* si obedece a una declaración hecha al abrirse las hostilidades. Esta declaración, de suyo, hace obligatoria la neutralidad, pero no puede prevalecer contra una obligación de intervenir impuesta por la justicia o la caridad.

El Estado neutral tiene derecho al respeto de su independencia y neutralidad, al libre ejercicio del comercio internacional y a la inviolabilidad absoluta de su territorio y de su espacio aéreo. Y, a su vez, tiene el deber de abstenerse de toda participación directa o indirecta en el conflicto, practicando una rigurosa imparcialidad, negándose a proporcionar armas o municiones a los beligerantes y garantizándoles un trato de absoluta igualdad.

Si la Organización de las Naciones Unidas movilizara la acción represiva de todos los Estados contra una guerra injusta, la ley de solidaridad internacional obligaría a tomar parte en el conflicto haciendo ilícita la actitud neutral.

7. La riña

463. Se entiende por tal *una refriega entre personas particulares a base de golpes o heridas.* Es como una pequeña guerra entre dos o más personas privadas.

Es *pecado mortal en el agresor,* a no ser que se trate de cosa ligera y sin escándalo alguno, lo que sucederá pocas veces si se llega de hecho a golpear al prójimo. En el *injustamente agredido* no será pecado alguno si se limita a defenderse sin odio y con la debida moderación; pecará *venialmente* si se excede un poco en la defensa, y *gravemente* si se excede considerablemente o procede con grave odio interior. Escuchemos al Doctor Angélico:

«La riña es una particular contienda efectuada entre personas privadas, no en virtud de pública autoridad, sino más bien por su voluntad desordenada. Y así, la riña siempre lleva pecado. Es *mortal* en quien se lanza injustamente, ya que dañar al prójimo, aun con percusión de manos, no se da sin pecado mortal. En el que se defiende puede darse sin pecado; algunas veces con pecado venial y otras con mortal, según los diversos movimientos de su ánimo y la diferente manera de defenderse. Porque, si se defiende con

ánimo de rechazar la injuria inferida y con la debida moderación, no es pecado ni se puede decir que en rigor haya riña por su parte. Pero, si se defiende con ánimo de venganza, o de odio, o con exceso, siempre es pecado: *venial*, cuando se mezcla leve movimiento de odio o de venganza, o no se excede mucho en la debida defensa; *mortal*, cuando con ánimo obstinado se revuelve contra el atacante para matarle o perjudicarle gravemente» [1].

En la solución a una dificultad, añade el Doctor Angélico que, «si los agentes del príncipe o del juez con poder público acometen a unos y éstos se defienden, no se dice que aquéllos riñan, sino quienes resisten al poder público. En este caso, los que atacan no pendencian ni pecan, sino los que se defienden desordenadamente» [2].

La riña es hija de la *ira*, que es el apetito de venganza. «Porque no basta al airado dañar secretamente a aquel contra el que se aíra, sino que quiere que lo sienta y sufra algo contra su voluntad en venganza de lo que hizo. Y así la riña, en rigor, nace de la ira» [3].

8. La sedición

464. La sedición *consiste en formar bandos o partidos en el seno de una ciudad o nación con objeto de conspirar o de promover algaradas y tumultos, ya sea de unos contra otros, o contra la autoridad y el poder legítimo.* Se comete propiamente cuando una parte de la república se levanta *injustamente* en armas contra otra o contra el legítimo príncipe (en este último caso se llama propiamente *rebelión*).

Se opone a la paz pública, a la justicia y al bien común. Por eso, cuando es injusta, es un pecado gravísimo. Escuchemos a Santo Tomás:

«Hemos dicho que la sedición se opone a la unidad de la multitud, del pueblo, de la ciudad o del reino... Por donde es claro que la unidad a que se opone la sedición es la unidad de derecho y de utilidad común. Y, por tanto, la sedición se opone a la justicia y al bien común; y por eso es en su género pecado *mortal*, tanto más grave cuanto que el bien común, impugnado con la sedición, es mayor que el bien privado, que ataca la riña.

El pecado de sedición recae primera y principalmente sobre aquellos que la procuran, los cuales pecan gravísimamente; y después, sobre quienes les secundan, perturbando el bien común. En cambio, quienes lo defienden resistiendo, no han de ser tenidos por sediciosos, como tampoco se llaman pendencieros quienes se defienden al ser atacados en riña, como ya dijimos» [4].

Es muy interesante la respuesta a la tercera dificultad. He aquí una y otra:

DIFICULTAD. Son alabados quienes liberan a la multitud de un poder tiránico, lo cual no se puede conseguir fácilmente sin alguna disensión en la multitud, al querer un sector retener al tirano y el otro derrocarlo. Luego la sedición puede hacerse sin pecado.

---

[1] II-II 41,1.
[2] Ibid., ad 3.
[3] II-II 41,2.
[4] II-II 42,2.

RESPUESTA. El régimen tiránico no es justo, por no ordenarse al bien común, sino al bien particular del regente, como se lee en el Filósofo. Por tanto, la perturbación de ese régimen no tiene razón de sedición, a no ser que se perturbe tan desordenadamente que la multitud tiranizada sufra mayor detrimento con la sedición que con el régimen tiránico. Con todo, más sedicioso es el tirano que fomenta discordias y sediciones en el pueblo esclavizado para poder dominar con más seguridad. Eso es tiránico, por encaminarse al bien particular del presidente, con daño de la multitud (ad 3).

9. El escándalo

Entre los pecados que se oponen directamente a la caridad, uno de los mayores es el *escándalo*. Dada su importancia y gravedad, lo estudiaremos con alguna extensión. Expondremos su *noción, división, malicia, obligación de repararlo*, algunas *cuestiones complementarias* y algunas *aplicaciones prácticas* a casos concretos [1].

465. 1. **Noción.** La palabra *escándalo* puede entenderse en tres sentidos:

a) *Etimológicamente* viene del griego σκάνδαλον, que significa cualquier piedra u obstáculo que se coloca en el camino con peligro de tropezar en él.

b) En *sentido vulgar* significa la admiración, el horror o la indignación ante algo moralmente indecoroso.

c) En su acepción *estricta* y *teológica* se define: *un dicho o hecho menos recto que proporciona al prójimo ocasión de pecado.*

Expliquemos un poco la definición:

DICHO O HECHO, es decir, algo externo (palabras, gestos, trajes, actitudes...), y también la omisión de algo obligatorio (v.gr., la misa dominical) cuando anima al prójimo a hacer lo mismo.

MENOS RECTO, es decir, realmente malo (v.gr., palabras obscenas, traje indecente) o, al menos, aparentemente (v.gr., comer carne públicamente en día de vigilia con justa causa o dispensa, pero desconocida de los demás).

QUE PROPORCIONA AL PRÓJIMO OCASIÓN DE PECADO. Para que haya verdadero escándalo no es necesario que el prójimo caiga de hecho en el pecado; basta que lo que se dice o hace sea de suyo provocativo o incitante, ya sea por su mera presencia (v.gr., traje indecente), ya por petición, consejo o inducción directa.

El escándalo suele afectar a las personas de mediana virtud; no a los muy viciosos o muy santos, porque los viciosos no necesitan quien les induzca y los muy santos no se dejan mover. Sin embargo, siempre es peligroso para todos.

466. 2. **División.** La división fundamental es la que divide el escándalo en *activo* y *pasivo*, con sus correspondientes subdivisiones.

---

1 Cf. nuestra *Teología moral para seglares* t.1 (Madrid 1957) n.546-551.

a) ESCÁNDALO ACTIVO es el que *se da* al prójimo (v.gr., un mal consejo, un libro o una conversación obscena, una solicitación al pecado, un traje indecente, etc.).

Por razón de la intención, el escándalo activo se subdivide en *directo* e *indirecto*. *Directo* es aquel que pretende directamente el pecado del prójimo, ya sea como ofensa de Dios, ya como daño espiritual del prójimo (escándalo *diabólico)*; o por motivo pecaminoso (v.gr., para satisfacer la propia pasión: escándalo *pasional* o *utilitarista)* [2]. *Indirecto* es el que prevé el pecado del prójimo, pero no lo pretende (v.gr., presentarse con un traje provocativo sin intención de que otros pequen, pero previendo que muchos pecarán).

b) ESCÁNDALO PASIVO es el que *se recibe* (v.gr., aceptando el mal consejo y poniéndolo en práctica). Coincide sencillamente con el pecado del prójimo provocado por el escándalo activo.

Se subdivide en *realmente ocasionado*, cuando se sigue de un verdadero escándalo activo que lo provocó directa o indirectamente, y *falsamente ocasionado*, cuando, en realidad, no hubo verdadera causa provocativa, sino que todo depende de la propia malicia del que peca (escándalo *farisaico)* o de la propia ignorancia o debilidad (escándalo *de pusilánimes)*.

Para mayor claridad, ofrecemos en forma de esquema todas estas divisiones y subdivisiones:

- EL ESCÁNDALO
  - Activo...
    - *Directo* (pretendiendo el pecado ajeno)...
      - En cuanto ofensa de Dios o daño del prójimo: *diabólico*.
      - Para satisfacer la propia pasión o utilidad: *pasional*.
    - *Indirecto:* Sin pretender el pecado ajeno, pero previéndolo.
  - Pasivo...
    - *Realmente ocasionado* por un escándalo activo.
    - *Falsamente ocasionado*.....
      - Por la propia malicia: *farisaico*.
      - Por la propia timidez: *de pusilánimes*.

467. 3. **Malicia.** Vamos a precisarla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª El escándalo activo, en general, es un pecado de suyo muy grave contra la caridad.

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Jesucristo, modelo supremo de dulzura y mansedumbre, tiene frases durísimas condenando el escándalo, lo que prueba su extrema gravedad. He aquí algunos textos:

«Al que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino y le arrojaran al fondo del mar.

¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquel por quien viniere el escándalo!

[2] Los moralistas suelen denominar este escándalo *simpliciter directo*. Nosotros sustituimos la expresión latina (intraducible en buen castellano) por la expresión *pasional* o *utilitarista*, que expresa con precisión y claridad la índole de esa clase de escándalo.

Si tu mano o tu pie te escandaliza, córtatelo y échalo de ti, que mejor te es entrar en la vida manco o cojo que con manos o pies ser arrojado al fuego eterno. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo y échalo de ti, que más te vale entrar con un solo ojo en la vida que con ambos ser arrojado en la gehenna de fuego» (Mt. 18,6-9).

Ya se comprende que Nuestro Señor no quiere decir que nos cortemos materialmente la mano o nos arranquemos un ojo, sino que es preciso, para evitar el escándalo, renunciar a todo lo que sea menester (amigos, trajes, libros, negocios, etc.), aunque lo tengamos tan incorporado a nosotros o nos duela tanto como aquellas dolorosas amputaciones.

b) La razón teológica no puede ser más clara y convincente: intentar directamente o, al menos, prever el daño espiritual del prójimo, es de suyo un grave atentado contra la caridad en la más excelsa de sus manifestaciones externas: la beneficencia. Sin embargo, admite diferentes grados de gravedad, como vamos a ver en seguida.

Conclusión 2.ª El escándalo activo, directo o indirecto, es siempre pecado contra la caridad y contra la virtud que induce a quebrantar, aunque en diferentes grados de gravedad.

Vamos a probarlo por partes.

1.ª Es siempre pecado contra la caridad, puesto que con él se le produce u ocasiona al prójimo voluntariamente un verdadero daño espiritual.

2.ª Y contra la virtud que induce a quebrantar. Este segundo pecado es del todo claro en el escándalo directo, puesto que se le busca e intenta directamente; y es probable en el escándalo indirecto, puesto que, aunque no se le intente, se le prevé suficientemente, estando obligados a evitarlo.

3.ª Aunque en diversos grados de gravedad. Y así:

a) *El escándalo diabólico* es un pecado gravísimo *contra Dios*, cuya ofensa se busca e intenta directamente, o *contra el prójimo*, al que se intenta dañar espiritualmente. Es el pecado propio de Satanás, que anda por el mundo tentando a los hombres con esa doble finalidad diabólica.

b) *El escándalo pasional o utilitarista* será mortal o venial según el pecado a que induzca (v.gr., a una acción impura, grave injusticia, etc., o a una simple mentira oficiosa que no perjudique a nadie).

Nótese, sin embargo, que un pecado en sí grave puede tener razón de escándalo leve (v.gr., si se comete ante personas muy viciosas, que, aun sin ese escándalo, estaban dispuestas a pecar, aunque en la práctica es muy difícil que no reciban verdadero escándalo); y un pecado en sí leve puede ocasionar escándalo grave (v.gr., un sacerdote o religioso que por *simple curiosidad* asistiese a un espectáculo inconveniente, con peligro de excitar en los demás graves murmuraciones contra la Iglesia o los sacerdotes).

c) *El escándalo indirecto*, en cuanto tal, hay que juzgarlo según el grado de previsión que se tuvo o se debió tener. Y así será tanto mayor cuanto más grave sea el pecado a que dé ocasión, más numerosas las personas escandalizadas y mayor influjo ejerza en ellas, ya sea por la acción escandalosa en sí misma, ya por las especiales circunstancias de la persona que escandaliza (dignidad, autoridad, oficio, etc.).

Conclusión 3.ª Hay obligación grave de evitar el escándalo pasivo realmente ocasionado.

Consta claramente:

a) Por la Sagrada Escritura. San Pablo escribe a propósito de los que comían carne sacrificada a los ídolos—cosa de suyo indiferente—delante de los que creían que era gravemente ilícito:

«No destruyas por amor de la comida la obra de Dios. Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer escandalizando. Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, o se escandalice, o flaquee» (Rom. 14,20-21).

«Porque, si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creerá inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos? Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió. Y así, pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo. Por lo cual, si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás por no escandalizar a mi hermano» (1 Cor. 8,10-13).

Ahora bien: si para evitar el escándalo hay obligación de abstenerse de una cosa de suyo lícita, pero aparentemente ilícita (como era la de comer la carne sacrificada a los ídolos, puesto que el ídolo era un monigote sin valor alguno), con mayor razón habrá obligación de abstenerse de una cosa de suyo mala o ilícita.

b) Por la razón teológica. La caridad fraterna obliga a evitarle al prójimo cualquier daño material o espiritual, a no ser cuando hay causa justa y proporcionada para permitirlo, como diremos en seguida.

Conclusión 4.ª Hay que evitar también el escándalo de los pusilánimes, a no ser que exista grave causa para permitirlo.

La obligación de evitarlo se prueba con los mismos argumentos de la conclusión anterior. La licitud de su permisión con grave causa se ajusta a los siguientes principios.

1.º Nunca es ilícito omitir, con el fin de evitar el escándalo, una obra *necesaria* para la salvación (v.gr., la recepción del bautismo, aunque excite la ira y las blasfemias de los padres paganos), o conculcar un precepto de *ley natural* (v.gr., decir una mentira, aunque se pudieran evitar con ella graves pecados), porque no es lícito jamás hacer el mal para que venga un bien o para evitar otro mal, aunque sea mayor.

2.º *Se puede omitir alguna que otra vez* (aunque no hay estricta obligación de hacerlo) alguna obra buena prescrita por una *ley positiva* (v.gr., oír misa en domingo) para evitar el escándalo de pusilánimes, pero nunca por el farisaico. Y así, una joven podría omitir la misa un domingo si supiera *con certeza* que su presencia excitaría la concupiscencia de un joven presente transitoriamente en el pueblo, pero no si esa situación hubiera de durar mucho tiempo. La razón es porque el precepto de la caridad es superior al de cualquier otra ley positiva, a no ser que se siga grave incomodidad (como en la larga duración del caso alegado), porque entonces puede permitirse el pecado ajeno, que, en fin de cuentas, se producirá sin culpa propia y sólo por la maldad ajena.

3.º Por caridad se deben omitir algunas obras buenas *no preceptuadas* (v.gr., ayunos voluntarios, misa diaria, etc.), si con ello se evitan males mayores (v.gr., disgustos familiares, blasfemias del marido, etc.), hasta que se calmen las pasiones o sea posible reanudar aquellas buenas obras sin estos inconvenientes. La caridad está por encima de todo, y Dios premiará con otros bienes espirituales el mérito de aquellas otras obras buenas sacrificadas en aras de la caridad.

Conclusión 5.ª Es lícito por cualquier motivo razonable despreciar o prescindir del escándalo farisaico.

La razón es porque ese escándalo procede única y exclusivamente de la malicia del escandalizado. Por consiguiente, nadie está obligado a evitarlo omitiendo alguna obra de suyo buena o indiferente (v.gr., descubrirse ante una iglesia, dar un paseo honesto, etc.), aunque prevea que algunos, por su propia y exclusiva malicia, se burlarán o tomarán ocasión de pecado. Sin embargo, si no se siguieran otros inconvenientes (v.gr., grave incomodidad del inocente, mayor engreimiento de los culpables, etc.), sería excelente acto de caridad omitir *alguna vez* las acciones buenas o indiferentes *no obligatorias*, sobre todo si se espera la enmienda de los culpables o habrá de terminar en breve aquella situación.

468. 4. Obligación de repararlo. Existe verdadera obligación de reparar el escándalo, en cuanto sea posible, por todos los medios a nuestro alcance. Esta obligación es *grave* si se trata de graves escándalos; y la fuente de esta obligación es *siempre* la caridad, y *a veces* la justicia legal y la justicia conmutativa, en la siguiente forma:

a) OBLIGA SIMPLEMENTE POR CARIDAD cuando se ha seducido a otro por simple persuasión o mal ejemplo, pero sin violencia ni engaño alguno, ya que no se hace injuria a quien cae en la cuenta y consiente voluntariamente en ello.

b) OBLIGA POR CARIDAD Y POR JUSTICIA LEGAL cuando se escandalizó públicamente al pueblo y había obligación de evitar ese escándalo por *oficio* (v.gr., las autoridades) u otro título equivalente.

c) OBLIGA POR CARIDAD Y POR JUSTICIA CONMUTATIVA si se emplearon medios injustos (engaño, violencia, miedo), que influyeron como *causas* del pecado ajeno.

En cuanto al *modo* de repararlo, ha de ser *proporcionado* al escándalo mismo (secreto o público, grave o leve, directo o indirecto). En la práctica ténganse en cuenta los siguientes principios:

1.º EL ESCÁNDALO SECRETO debe repararse ante aquella persona o personas a quienes se escandalizó. Y así, v.gr., el seductor ha de procurar, del mejor modo que le sea posible, que el prójimo seducido salga de su pecado y recupere su estado anterior, dándole después el buen ejemplo de una vida ordenada.

2.º EL ESCÁNDALO PÚBLICO debe repararse públicamente, según la índole del mismo. Y así:

a) *El escándalo ordinario* (v.gr., por blasfemias, conversaciones o trajes deshonestos, etc.) se repara corrigiéndose totalmente, dando buen ejemplo, recibiendo públicamente los sacramentos, etc.

b) *El escándalo extraordinario* (v.gr., por escritos contra la religión, o por crímenes monstruosos, o por el ingreso público en una secta anticatólica, etc.) hay que repararlo *retractándose públicamente* (v.gr., por medio de la prensa o ante el sacerdote con dos testigos con expresa autorización de que publiquen después la retractación, etc.) y retirando del comercio los ejemplares de los libros perniciosos que se escribieron (contra la religión, pornográficos, etc.). En la práctica y en casos difíciles o muy extraordinarios, corresponde al párroco, al obispo o a la Santa Sede determinar el modo de reparar el escándalo.

c) *El escándalo por público concubinato* ha de repararse rompiendo públicamente con el cómplice culpable (v.gr., echando de casa a la mala mujer) y llevando en adelante una vida honesta y cristiana. Antes de la ruptura pública no pueden los concubinarios ser admitidos a la pública recepción de los sacramentos. Más aún: cometería pecado de escándalo el sacerdote que les administrara los sacramentos antes de la pública ruptura, porque daría ocasión a que los demás fieles creyeran que administraba los sacramentos a los indignos o que aprobaba tácitamente su conducta escandalosa.

Dificultad. ¿Qué hacer cuando la reparación del escándalo es del todo imposible?

El caso puede ocurrir principalmente en los escándalos *privados* (v.gr., por ausencia de la persona escandalizada, por ignorar quién sea o dónde vive, etc.). Como es sabido, *nadie está obligado a lo imposible*. Sin embargo, subsiste la obligación de caridad de pedir fervientemente a Dios se digne reparar con su gracia y misericordia todo el daño que por culpa nuestra hayamos inferido a nuestros prójimos.

469. 5. **Cuestiones complementarias.** Recogemos bajo este epígrafe algunas cuestiones interesantes que se suscitan en torno al pecado de escándalo.

1.ª ¿Es lícito pedir al prójimo lo que éste no puede conceder sin pecado?

Hay que distinguir:

a) *Si la cosa que se le pide es de suyo mala*, de tal suerte que no puede realizarse sin pecado, se comete pecado de escándalo pidiéndola, aun en el caso de que la persona en cuestión esté habitualmente preparada para pecar (v.gr., una meretriz). Porque, aunque esa persona está ya en pecado mortal por su voluntad habitual hacia el pecado, comete un nuevo pecado cada vez que peca de hecho, aparte de que el acto externo aumenta la malicia de la voluntad, por la mayor complacencia, conato, prolongación, etc. Por consiguiente, el que da ocasión al prójimo para consumar externamente sus malas disposiciones internas comete dos pecados: uno de escándalo (contra la caridad) y otro contra la virtud que se quebrante con aquel pecado. En la confesión, sin embargo, es suficiente declarar este último pecado, porque el de escándalo va implícito en él (a no ser que se hubiera empleado un procedimiento *injusto*, v.gr., amenazas, violencia o engaño).

b) *Si lo que se pide al prójimo es una cosa de suyo buena o indiferente*, pero que el prójimo por sus malas disposiciones o por las circunstancias especiales no realizará sin pecado (v.gr., pedir juramento al que se sospecha que jurará en falso, o los sacramentos a un sacerdote sacrílego), es pecado de escándalo si se hace sin causa ni motivo alguno; pero sería lícito con causa gravemente proporcionada (v.gr., en juicio ante los tribunales, para el cumplimiento pascual, etc.), según las reglas del voluntario indirecto con relación a una causa con doble efecto; porque el prójimo, si quiere, puede realizar sin pecado esas acciones (v.gr., diciendo la verdad, haciendo un acto de contrición, etc.), con lo que no se le empuja necesariamente a cometer un pecado.

2.ª ¿Es lícito probar la fidelidad ajena proporcionando la ocasión de pecado?

Depende de la *intención* buena o mala que se tenga (v.gr., con fines educativos o como pretexto para vengarse del culpable) y de la existencia de *causa justa y proporcionada* para permitir ese posible pecado del prójimo (v.gr., para lograr una enmienda más eficaz, evitar pecados mayores, etc.). La razón es porque no es lo mismo *inducir* al pecado (lo que jamás es lícito) que no quitar o proporcionar simplemente la mera *ocasión* del mismo. Y así, v.gr., el padre o el amo pueden dejar dinero a la vista para probar la fidelidad sospechosa del hijo o del criado; el guarda puede esconderse para sorprender al ladrón y lograr su escarmiento o el de los demás, etc. Sin embargo, es preciso realizar esas acciones a impulsos de la caridad (v.gr., para mayor bien del culpable) y no por propio egoísmo o para darse la satisfacción de castigar al delincuente.

3.ª ¿Es lícito aconsejar un mal menor al que está decidido a cometer un mal mayor?

Las opiniones son muchas entre los moralistas. Algunos lo niegan rotundamente en todos los casos. Otros lo afirman en todos los casos sin excepción. Otros lo afirman con la sola excepción de que ese mal menor no recaiga sobre otra tercera persona en la que no había pensado para nada el que

estaba dispuesto a cometer el mal mayor. Otros lo afirman con tal que el mal menor sea de la misma especie y esté contenido en el mayor (v.gr., aconsejarle que robe 1.000 pesetas en vez de 10.000). Otros, finalmente, lo afirman con tal que el pecador esté dispuesto a cometer el mayor o el menor y sólo vacile sobre cuál decidirse; pero no si para nada había pensado en el menor. porque entonces se le haría cometer otro segundo pecado (éste menor), *además* del mayor ya cometido en su corazón.

Como se ve, entre tanta diversidad de opiniones, es difícil dar una respuesta del todo clara y categórica. Sin embargo, nos parece que la sentencia que niega rotundamente la licitud de aconsejar el mal menor en cualquiera de los casos posibles es, con mucho, la más probable y razonable de todas.

El mal menor es un mal, y no es lícito jamás inducir a nadie al mal aunque se trate de un pecado venialísimo. No vale decir que al aconsejarle el mal menor no se intenta la producción de ese mal menor, sino la disminución del mal mayor, lo cual no deja de ser un bien. Es falso este modo de razonar. Porque lo que procede para alejarle del mal mayor es aconsejarle que desista de él, o proponerle un bien en el que no había reparado, o distraerle para evitar que se entregue al mal, o, a lo sumo, proporcionarle *ocasión* de un mal menor *sin aconsejárselo;* pero jamás aconsejándole un mal, aunque sea menor. Si no es lícito jamás inducir a nadie a cometer un pecado leve, ¿por qué lo ha de ser en esta ocasión? De dos males desiguales o iguales no se puede aconsejar ninguno: hay que rechazar los dos. Tanto más cuanto de ordinario se incurrirá en el inconveniente notado por los partidarios de la última opinión indicada, a saber: que se le hará cometer un segundo pecado (el menor), *además* del mayor ya cometido en su corazón.

La ilegitimidad de ese consejo aparece clara con un ejemplo práctico. ¿Quién no se admiraría y escandalizaría al oír a un párroco dirigiéndose a sus feligreses con estas o parecidas palabras: «Hijos míos, por Dios os pido que no cometáis jamás ningún pecado. Pero, si el demonio os tienta tan fuertemente que no podáis resistirle, *haced siempre lo que sea menos malo.* Y así, entre un adulterio y una simple fornicación, inclinaos a esta última; entre un aborto o el onanismo conyugal, practicad este último; entre un robo grave y otro leve, contentaos con el leve», etc., etc. Esto sería manifiestamente escandaloso. Ahora bien: los pecados citados en segundo lugar son ciertamente *menos graves* que los citados en primero.

En la práctica, cada uno es libre de escoger la opinión que le parezca más probable dentro de las propugnadas por los moralistas católicos Pero la que acabamos de indicar parece *objetivamente* la más probable y la más en armonía con el dictamen de la prudencia cristiana.

6. **Aplicaciones prácticas.** Vamos a ilustrar los principios que acabamos de exponer, con algunas aplicaciones prácticas a los casos más frecuentes del pecado de escándalo.

a) El vestido y ornato de las mujeres

470. De suyo, el vestido elegante y el ornato discreto de las mujeres nada tienen de pecaminoso cuando no traspasan los límites de la modestia cristiana. Más aún: es conveniente que la mujer cristiana vista con la mayor elegancia posible dentro de la más exquisita modestia, para mostrar con su ejemplo que ambas cosas son perfectamente compatibles. Sin embargo, en la práctica, el vestido y ornato de las mujeres constituyen hoy uno de los escándalos más frecuentes y de más amplia y perniciosa influencia.

Como explica admirablemente Santo Tomás [3], para determinar concretamente los límites de lo permitido por la moral cristiana y señalar el grado de responsabilidad que alcanza a los que los traspasan voluntariamente, hay que atender a la *intención* y al *objeto en sí mismo* (vestidos y adornos, entendiendo por tales la pintura, perfumes, cosméticos, etc.). Y así:

1.º LA INTENCIÓN PUEDE SER:

a) HONESTA, cuando en el vestido y ornato se busca un fin honesto (v.gr., agradar al marido, encontrarlo, encubrir un defecto natural, etc.). En estos casos no se comete pecado alguno, con tal, claro es, que de suyo nada contenga de provocativo o inmoral.

b) FRÍVOLA, cuando se debe a vanidad, ligereza, jactancia de belleza, etc. Se comete *pecado venial* si, por otra parte, nada tiene de provocativo en sí mismo.

c) PECAMINOSA, cuando lo que se intenta es seducir al prójimo o excitar en él las pasiones. Es siempre *pecado mortal*, cualquiera que sea la finalidad ulterior que se pretenda (v.gr., contraer matrimonio).

2.º EL VESTIDO Y ADORNO PUEDE SER:

a) NORMAL, cuando se ajusta a las legítimas costumbres admitidas en la ciudad o región y es el que llevan corrientemente las personas de *buena conciencia* de la misma o parecida situación social. No se comete pecado alguno, a no ser que se hubiera extendido entre el pueblo una moda de suyo inmoral o provocativa, en cuyo caso habría obligación de reaccionar contra ella aun con peligro de quedarse solos en la repulsa.

b) SUPERFLUO, cuando, sin caer de lleno en lo inmoral y provocativo, excede los límites del uso corriente y resulta al menos *llamativo* para la mayor parte de la gente. Con frecuencia no pasará de *pecado venial* (supuesta la buena intención), pero habrá que atender al conjunto de las circunstancias para formular acaso un dictamen más severo.

c) INDECENTE, cuando resulta francamente *provocativo* para la mayor parte de los hombres y puede preverse la caída de muchos de ellos con el pensamiento y el deseo. Se comete *pecado mortal* multiplicado indefinidamente, que puede ser *gravísimo* si con esa actitud se introduce la moda inmoral en el pueblo o región.

Señalar concretamente cuántos centímetros ha de alargarse la falda o cerrarse el escote para que dejen de ser provocativos o inmorales, es cosa absurda e impertinente. No pueden darse normas fijas e invariables, ya que depende mucho del ambiente, costumbres, regiones, situación social, etc. Hay cosas que apenas llaman la atención en unas partes y la llamarían gravemente en otras. El principio general que habrá que tener en cuenta en cada caso es el siguiente: *es gravemente ilícito e inmoral todo aquello que, teniendo en cuenta las circunstancias que rodean al caso, resulta provocativo para la mayor parte de la gente.*

Los predicadores, confesores, padres, maestros, etc., cumplirán mejor su oficio y conseguirán mejores resultados si, en vez de tronar

[3] Cf. II-II 169,1-2.

contra este escándalo describiéndolo con vivos colores (que acaso escandalicen más que el pecado mismo que tratan de combatir), se dedican a inculcar directamente y en sentido positivo la virtud de la modestia, recordando el dogma sublime de la dignidad del cristiano como hijo de Dios, templo vivo del Espíritu Santo y heredero del cielo para toda la eternidad.

b) Playas y piscinas

471. El baño al aire libre en playas o piscinas es altamente higiénico y saludable; pero con pretexto de él se cometen gravísimos escándalos.

Lo ideal sería la separación absoluta de sexos, como se ha establecido ya en algunas playas beneméritas y en muchas piscinas públicas. Pero, como es muy difícil que se generalice esta sana costumbre, he aquí las normas a que han de atenerse las personas de buena conciencia que no quieren cargar con la grave responsabilidad del pecado de escándalo [4]:

1.º No puede tolerarse cualquier traje de baño que, atendidas las circunstancias del ambiente o de la persona que lo lleve, resulte gravemente provocativo para los demás.

2.º En la playa o fuera de la piscina permanecerán siempre cubiertas con el albornoz. Si quieren tomar baños de sol, deberán alejarse de las personas de sexo contrario, o al menos colocarse o resguardarse de tal forma que quede completamente a salvo la moral cristiana.

3.º Se extremará el cuidado en las piscinas, más peligrosas de suyo que la playa por su menor extensión, mayor aglomeración de gente, etc. Una persona de buena conciencia no acudirá jamás a una piscina mixta.

4.º Presentan especiales peligros las excursiones campestres con baño mixto en un estanque o río, pues a los inconvenientes del baño público en general hay que añadir los que provienen de la frivolidad, ligereza y excesiva libertad de un día de excursión. Los padres católicos no permitirán jamás a sus hijas semejantes excursiones mixtas.

c) Pinturas y estatuas

472. Se consideran como gravemente obscenas las pinturas o estatuas que representan personas adultas totalmente desnudas o cubiertas tan sólo con un velo transparente, que excita quizá todavía más la sensualidad, o representan escenas, posturas, etc., gravemente provocativas para la mayor parte de la gente. Son reos de *grave escándalo* los que las pintan o esculpen, los que las exhiben al público en oficinas, escaparates, jardines, cines, etc., o las venden indistin-

[4] Damos aquí algunas normas generales de moralidad. Pero hay que tener en cuenta, además, las que emanen de la autoridad pública, eclesiástica o civil en el lugar correspondiente. Nótese, sin embargo, que las normas emanadas de la autoridad civil no pueden tomarse como criterio suficiente si no satisfacen por completo las exigencias de la moral cristiana.

tamente a cualquiera, aunque sea so pretexto de que son obras de arte. En los museos deben colocarse en salas aparte, con acceso restringido a sólo los profesionales o técnicos artistas.

Sin llegar a este extremo de peligrosidad, son también más o menos escandalosas las pinturas y estatuas que por su desnudez parcial o actitud provocativa son aptas para excitar las pasiones humanas.

d) Teatros y espectáculos en general

473. Los espectáculos, en general, no son malos de suyo, e incluso podrían ser altamente educadores del pueblo, como lo fueron en otros tiempos a través, por ejemplo, de los famosos *autos sacramentales* de nuestro Siglo de Oro. Pero, por desgracia, son hoy uno de los principales focos de corrupción de las almas y azuzamiento de las pasiones del pueblo. Resumimos en unos principios fundamentales esta amplísima materia.

1.º *Son gravemente escandalosos* los espectáculos en que se representan cosas notablemente obscenas, o en los que aparecen personas medio desnudas, o se dicen cosas altamente provocativas, chistes o coplas indecentes, etc., o se ridiculizan las buenas costumbres, o se preconiza el vicio o la inmoralidad. Tales son la mayor parte de las llamadas *revistas*, muchos espectáculos de *variedades*, las películas u obras teatrales calificadas de gravemente peligrosas por la censura eclesiástica (con el número 4, y con frecuencia con el 3-R), muchas emisiones de radio y televisión y otras cosas semejantes.

Cometen gravísimo pecado de escándalo los compositores de la letra y música, las empresas que los representan en sus salones, los actores que actúan en ellos y los que contribuyen con su dinero y aplauso a sostener esos espectáculos. Y pecan gravemente los que asisten a ellos a sabiendas de su inmoralidad o peligrosidad. Si animan a otros a hacer lo mismo, son reos de grave escándalo.

En otro aspecto, cometen *gravísimo pecado de escándalo* el autor, compositor, empresario, actores y colaboradores de una representación en la que se impugna o ridiculiza la religión, o la fe, o las costumbres cristianas. Pecan gravemente los que asistan a ella, aun descontando el peligro propio y toda aprobación de lo irreligioso en cuanto tal.

2.º Hay muchos espectáculos (deportes, toros, etc.) que en sí nada tienen de inmoral, pero que, entregándose a ellos con demasiada vehemencia, pueden excitar las pasiones populares, provocar odios y enemistades terribles entre los partidarios de los *clubs* o equipos rivales y otros inconvenientes por el estilo. Cometen pecado de escándalo los que fomentan esos odios o rivalidades, insultan públicamente a los contrarios o faltan gravemente a la debida compostura y educación.

Corolario. Los autores, compositores, empresarios y artistas católicos que se esfuerzan en moralizar los espectáculos (teatro, cine, televisión, etc.)

a base de obras verdaderamente artísticas y educadoras, *realizan una obra de altísimo apostolado*, cada vez más urgente y necesario en los tiempos actuales. Es una especie de predicación, con frecuencia muchísimo más eficaz que la de nuestros templos, por su mayor amplitud y por la clase de público sobre el que recae. No cabe duda que los que trabajan en moralizar los espectáculos con el fin de reconquistar para Cristo, a través de ellos, a las masas alejadas de la Iglesia, son beneméritos de la religión y de la patria y alcanzarán de Dios una espléndida recompensa.

e) Bailes

474. El baile o la danza se ha practicado en todos los pueblos y razas desde la más remota antigüedad, y, en muchas de sus formas populares o artísticas, nada tiene de inmoral. Sin embargo, tal como suele bailarse hoy, resulta en extremo peligroso y muchas veces un verdadero semillero de pecados y escándalos. He aquí las normas principales de moralidad en torno a ellos:

1.ª EN GENERAL, deben desaconsejarse los bailes modernos a base de danzar abrazados, por los grandes peligros que encierran, sobre todo para los jóvenes de uno y otro sexo. Pero podrían *tolerarse* alguna vez si se reunieran las siguientes cuatro condiciones, bastante difíciles en la práctica:

a) *En locales privados y honestos;* v.gr., en una casa particular, con motivo de una boda, fiesta familiar, etc., delante de los padres o personas serias y de buenas costumbres. Los bailes *públicos* (sobre todo en locales cerrados y estrechos) resultan mucho más peligrosos por la índole de los asistentes, la aglomeración, etc.

b) *Con personas decentes*, que saben conducirse en todo momento con toda caballerosidad y corrección. Jamás con personas que utilizan el baile como pretexto para el abrazo disfrazado o el contacto sensual.

c) *De manera decente*, que exige como programa mínimo la libre circulación del aire entre los dos danzantes y el uso de trajes que nada tengan de escandaloso o provocativo.

d) *Con buena intención*, o sea, con la única finalidad de divertirse un rato honestamente.

No negamos que, aunque difíciles, estas condiciones son perfectamente posibles; en cuyo caso, sin aconsejarlos positivamente, no podrían condenarse esos bailes en nombre de la moral cristiana. Una excesiva rigidez de criterio en este punto hará mucho más daño que provecho, pues serán poquísimos los que renunciarán en absoluto al baile, y cabe el peligro de deformar su conciencia, haciéndoles creer que pecan gravemente, o de alejarles por completo de los sacramentos.

2.ª CADA PERSONA EN PARTICULAR debe examinar si para ella constituye el baile una *ocasión próxima* de pecado; en cuyo caso debe renunciar en absoluto a él y no podría ser absuelto si no estuviera dispuesto a ello. En la práctica, se conocerá que constituye *ocasión próxima* cuando *la mayor parte de las veces* que baila suele pecar, al menos con el pensamiento o el deseo.

Si el peligro fuera *remoto* (v.gr., porque nunca o muy raras veces suele pecar), podría bailar—guardando las condiciones ya explicadas—con alguna justa causa, como sería, v.gr., por evitar disgustos familiares, encontrar o conservar un buen partido para el matrimonio o divertirse un rato honestamente. Pero tome toda clase de precauciones y no olvide nunca que tiene que procurar evitar por todos los medios a su alcance, no sólo el peligro o pecado propio, sino también el de la propia pareja.

3.ª LAS AUTORIDADES tienen obligación grave de no permitir que se introduzcan bailes públicos donde no hay costumbre de ellos o vigilar por medio de los agentes a sus órdenes, o por otras personas responsables, la forma en que se desarrollan los ya existentes que no les sea posible evitar, procediendo sin contemplaciones a la clausura y prohibición de los mismos cuando se produzca alguna extralimitación, porque entonces les obliga y ampara la ley divina y humana.

f) Libros, revistas y periódicos

475. En general, se consideran malos o escandalosos los libros, novelas, revistas o periódicos contrarios a la fe y a las buenas costumbres. Su composición, edición, venta, compra, lectura o mera retención están o pueden estar prohibidas por *derecho natural*, a causa del *peligro próximo* de pecar, del *escándalo* y de la *cooperación*.

El peligro próximo de perversión, o de pecado, está en relación directa:

a) Con el *modo* de presentar las cosas (con rasgos llenos de colorido y viveza, con fotografías o dibujos provocativos y obscenos, etc.).

b) Con el *temperamento* más o menos excitable del lector.

c) Con la *frecuencia* con que se leen, sobre todo cuando se trata de escritos contra la religión o buenas costumbres.

d) Con *otras circunstancias* que pueden aumentar o disminuir la peligrosidad.

Teniendo en cuenta estos principios, hay que llegar a las siguientes conclusiones:

1.ª LOS ESCRITOS CONTRA LA FE Y BUENAS COSTUMBRES—aunque no se trate de los prohibidos expresamente por la Iglesia—no se pueden editar, vender o prestar sin grave escándalo; ni se puede leer *asiduamente*, sin pecado grave, un periódico o revista que suele atacar a la Iglesia o a sus ministros con relativa frecuencia.

2.ª LOS LIBROS, REVISTAS O PERIÓDICOS OBSCENOS no pueden editarse, venderse o prestarse sin grave pecado de escándalo; su lectura está prohibida a todos por *derecho natural*, sobre todo tratándose de jóvenes, que apenas podrían resistir su nefasta influencia. Dígase lo mismo de muchos de los mal llamados libros o fotografías «de arte», bajo cuyo marchamo se expende con frecuencia la más inmunda mercancía.

3.ª LOS LIBROS CIENTÍFICOS (v.gr., de biología, anatomía, obstetricia, etc.) pueden usarlos, con recta intención, los médicos, practicantes y demás profesionales, pero no pueden ponerse indistintamente en manos del público en general, sobre todo de los jóvenes inexpertos.

CAPITULO 2

Pecados opuestos a la caridad y a la justicia

476. En el artículo anterior hemos estudiado los principales pecados que se oponen directa e inmediatamente a la *caridad para con el prójimo*, si bien algunos de ellos rozaban también, secundariamente, el campo de otras virtudes. En éste vamos a examinar los que se oponen directa e inmediatamente a la virtud de la *justicia*, aunque todos ellos quebranten también múltiples aspectos de la virtud de la caridad. En general, hay que decir que todos aquellos pecados *que perjudiquen al prójimo de algún modo*, quebrantan la caridad fraterna además de la virtud a que se opongan directa e inmediatamente.

En el cuadro esquemático que figura a continuación indicamos los principales pecados que se oponen a la justicia y a la caridad fraterna. Pueden catalogarse en la siguiente forma:

1. Contra la *vida* o integridad corporal.....
   - Homicidio.
   - Mutilación.
2. Contra la *fama* del ausente.....
   - Con el pensamiento.....
     - Sospecha temeraria.
     - Juicio temerario.
   - Con la palabra.....
     - Detracción.
     - Susurración.
     - Falso testimonio.
3. Contra el *honor* del presente.....
   - Contumelia.
   - Burla o irrisión.
   - Maldición.
4. Contra la verdadera *amistad* o *afabilidad*...
   - Por exceso: adulación.
   - Por defecto: litigio.

Vamos a examinar cada uno de estos pecados en particular [1].

1. El homicidio

Hablaremos del *homicidio en general*, de la *muerte del malhechor*, de la *legítima defensa* ante el injusto agresor y de la *muerte del inocente*.

---

1 Cf. nuestra *Teología moral para seglares*: BAC, t.1 (Madrid 1957) n.558-562; 803-824; 905-926.

1. El homicidio en general

477. *a)* **Noción y división.** El homicidio, en general, *consiste en producir la muerte a una persona.* Como delito o pecado hay que añadir a la definición la palabra *injustamente.*

El homicidio admite las siguientes divisiones:

a) DIRECTO, cuando se intenta precisamente la muerte del prójimo.

b) INDIRECTO, cuando se busca otro fin (v.gr., la propia defensa).

c) SIMPLE, cuando no va acompañado de ninguna circunstancia especial que lo modifique.

d) CUALIFICADO, cuando reviste una malicia especial sobreañadida. Los principales son: el homicidio *sacrílego* (de persona sagrada), el *parricidio* (de los padres), el *fratricidio* (de hermanos), el *conyugicidio* (del cónyuge), el *regicidio* (del rey), el *infanticidio* (de los niños), el *feticidio* (del feto humano), etc. El *asesinato* (homicidio perpetrado con insidias o pacto previo) es una circunstancia notablemente agravante que puede acompañar a cualquier clase de homicidio.

478. *b)* **El homicidio involuntario.** Hay que notar únicamente que, cuando se comete un homicidio por casualidad, sin haberlo previsto ni intentado, no se ha cometido injusticia ni ha habido pecado alguno, con tal que se haya puesto el cuidado ordinario que reclamaba aquella cosa.

Pero puede ocurrir que un homicidio involuntario sea culpable en su causa, y esto de dos maneras principales: *a)* por no haber puesto el debido cuidado en el manejo de cosas lícitas, pero peligrosas (v.gr., en la limpieza de una pistola sin haberse cerciorado de que no estaba cargada, en la velocidad imprudente con que se conduce el automóvil, etc.); y *b)* con mayor motivo por hacer una cosa de suyo ilícita que envuelve, además, peligro de homicidio (v.gr., golpear a una mujer embarazada, con peligro de provocarle el aborto).

2. La muerte del malhechor

479. La muerte del criminal o malhechor se rige por principios especiales. Vamos a precisarlos en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Por derecho natural, y siempre que lo requiera el bien común, puede la autoridad pública imponer la pena de muerte a los malhechores reos de gravísimos crímenes.

Expliquemos un poco los términos de la conclusión.

a) POR DERECHO NATURAL, o sea, por la potestad recibida de Dios a través de la ley natural. No por el consentimiento o autorización de los hombres, como quiere Rousseau.

b) SIEMPRE QUE LO REQUIERA EL BIEN COMÚN, única causa proporcionada para inferir una pena tan grave (v.gr., para garantizar el orden con el escarmiento de los demás).

c) PUEDE LA AUTORIDAD PÚBLICA, o sea, el jefe del Estado, a quien incumbe el cuidado de la comunidad y del bien común y sus legítimos mandatarios. Jamás puede hacerse por iniciativa privada.

d) IMPONER LA PENA DE MUERTE A LOS MALHECHORES, jamás a los inocentes, aunque dependiera de ello la salvación de la patria.

e) REOS DE GRAVÍSIMOS CRÍMENES. No se requiere que el crimen sea gravísimo en sí mismo; basta con que perjudique gravemente al bien común (v.gr., el centinela que abandona su puesto de guardia en plena guerra).

Prueba de la proposición:

1.º POR LA SAGRADA ESCRITURA. Hay muchos textos en el Antiguo y Nuevo Testamentos. He aquí algunos de los más expresivos:

El que hiera mortalmente a otro será castigado con la muerte (Ex. 21,12).
Si de propósito mata un hombre a su prójimo traidoramente, de mi altar mismo le arrancarás para darle muerte (ibid., v.14).
El que hiera a su padre o a su madre será muerto (ibid., v.15).
Pero, si haces el mal, teme (a la autoridad), que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal (Rom. 13,4).

2.º POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio III obligó a los herejes valdenses que querían reconciliarse con la Iglesia a subscribir, entre otras, la siguiente proposición:

«De la potestad secular afirmamos que sin pecado mortal puede ejercer juicio de sangre, con tal que para inferir la vindicta no proceda con odio, sino por juicio; no incautamente, sino con consejo» (D 425).

3.º POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Cualquier persona individual es, con respecto a la sociedad, lo que un miembro es para todo el cuerpo. Y así como, cuando la salud de todo el cuerpo peligra por un miembro podrido, es lícito y laudable cortarlo para que no perezca todo el hombre, es lícito y laudable que la autoridad pública, encargada de procurar el bien común, quite la vida a un hombre peligroso para la comunidad o corruptivo de la misma (II-II 64,2).

4.º POR EL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL DE LA HUMANIDAD. En todos los pueblos del mundo se ha usado la pena de muerte para castigar crímenes gravísimos, sobre todo contra la tranquilidad pública. Y aun aquellas naciones que por teorías erróneas o falsos sentimentalismos la han abolido, tienen que recurrir a ella muchas veces obligadas por la necesidad evidente. Hay criminales que sólo se intimidan ante la perspectiva de una pena de muerte.

Advertencias. 1.ª Es lícito a la autoridad pública castigar a los malhechores con azotes u otros castigos corporales—guardando siempre la debida proporción—si lo estima conveniente para el bien común (v.gr., para

escarmiento de los culpables). Pero no podrían hacerlo *por propia cuenta* los agentes de la autoridad (v.gr., los guardias).

2.ª A nadie se le puede imponer la pena de muerte sin que conste *con toda certeza* su culpabilidad criminal, por lo irreparable de la equivocación.

3.ª A nadie se le debe condenar sin oírle previamente y sin que se ejerza, por libre elección del reo o por nombramiento oficial, el derecho de defensa.

4.ª No se debe ejecutar jamás a la mujer criminal embarazada [2]. La función augusta de la maternidad debería ser, además, razón suficiente para que el jefe del Estado ejerza su prerrogativa de indulto.

5.ª Antes de la ejecución de la sentencia, debe dársele al reo ocasión y facilidad para recibir los santos sacramentos.

Conclusión 2.ª Jamás es lícito matar al malhechor por la sola autoridad privada de una persona.

Escuchemos a Santo Tomás explicando la razón:

«Como hemos dicho, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por lo tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete el amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo. Y como el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores, y no lo es a las personas particulares» (II-II 64,3).

En algunas naciones, el Código penal exime totalmente de responsabilidad al marido que mata en el acto a su mujer sorprendida en adulterio, por suponer *a priori* que ha obrado en un arrebato imprevisto e involuntario [3]. Pero el fuero de la conciencia es más estrecho y rígido, y en él no puede excusarse a ese marido (a no ser que hubiese perdido del todo la razón al cometer el crimen). El papa Alejandro VII condenó la siguiente proposición: «No peca el marido matando por propia autoridad a su mujer sorprendida en adulterio» (D 1119).

Aplicaciones prácticas. 1.ª Es completamente ilícito el llamado «linchamiento» popular del malhechor sorprendido *in flagranti*.

2.ª Es lícito al soldado de guardia (no a otro cualquiera) disparar sobre el que se acerca después de haberle dado el alto en vano, si así lo dispone la ordenanza militar; pero, en cuanto sea posible, procurando evitarle la muerte (v.gr., disparándole a las piernas).

3.ª Pueden los guardias disparar sobre el reo que se fuga, aunque procurando no matarle. Pero no pueden jamás practicar la llamada «ley de fugas» (simular la huída del malhechor para matarle impunemente).

3 La legítima defensa ante el injusto agresor

480. Vamos a establecer la doctrina fundamental en una sola conclusión.

---

2 Cf. Código penal español (art.83).

3 El Código penal español le castiga con la pena de destierro (art.428), que puede durar de seis meses y un día a seis años (cf. art.88).

Conclusión. Guardando la debida moderación en la defensa, es lícito defenderse del injusto agresor, a veces hasta producirle la muerte.

Expliquemos los términos de la conclusión.

GUARDANDO LA DEBIDA MODERACIÓN EN LA DEFENSA. Quiere decir que no se debe ir más lejos en la defensa de lo que exijan las circunstancias, habida cuenta de la importancia del bien que tratamos de defender. No se puede matar al agresor de la propia vida si basta con herirle para defenderse. Ni se le puede inferir una grave herida para salvar una pequeña cantidad de dinero que quería arrebatarnos.

ES LÍCITO DEFENDERSE, pero no obligatorio. Porque el hombre tiene obligación de conservar su vida con los medios *ordinarios*, pero no con los *extraordinarios;* y la defensa propia hasta la muerte del agresor es un medio claramente extraordinario. Puede el agredido dejarse matar *por caridad heroica* hacia su agresor, o sea, para que no se condene, ya que está en pecado mortal por la injusta agresión; aunque podría también matarle (si fuera necesario) aun en este caso, porque sólo el agresor tendría la culpa de su propia condenación, que podría evitar desistiendo simplemente de la agresión. En circunstancias especiales, la propia defensa sería *obligatoria;* por ejemplo, si se trata de un personaje necesario para el bien común (v.gr., el jefe de un ejército en plena guerra), o de un padre que dejaría abandonados a sus hijos, o si lo exige así la ley civil para reprimir la plaga de injustos agresores, etc.

DEL INJUSTO AGRESOR. No lo son el verdugo o los soldados del piquete que le quitan la vida al reo en cumplimiento de una sentencia justa.

A VECES HASTA PRODUCIRLE LA MUERTE. Para llegar a este extremo se requieren las siguientes cinco condiciones:

a) AGRESIÓN ACTUAL O INMINENTE (v.gr., está ya cargando la pistola para disparar sobre nosotros). Si la agresión ya *ha pasado*, no sería defensa, sino venganza (ilícita). Si *la ha anunciado*, pero no nos ataca aún, hay que defenderse de otro modo (v.gr., denunciándole a la policía), pero no se le puede matar.

b) AGRESIÓN INJUSTA, ya sea con injusticia *formal* (o sea, la que proviene de un hombre que se da cuenta de lo que hace) o ya simplemente *material* (v.gr., la de un loco o borracho).

c) DAÑO MUY GRAVE, por ejemplo, la pérdida de la propia vida, la mutilación o deformidad grave de los miembros principales, la propia virginidad o pureza, bienes de fortuna muy considerables, etc.; pero no la propia fama u honor (que puede reivindicarse de otra forma), ni un robo de escasa importancia, a no ser que para apoderarse de lo ajeno tratara de agredir a la persona que lo posee o guarda. Tampoco son motivos suficientes una calumnia, una bofetada, una injuria de palabra o el impedirnos adquirir una cosa a la que tenemos derecho; v.gr., una herencia (D 1180-1183).

d) MUERTE NECESARIA, o sea, que hay que intentar antes, si es posible, una defensa menos cruenta a base de golpes, heridas, etc.

e) MUERTE PERMITIDA, NO INTENTADA, o sea, que se ha de intentar la propia defensa, no la muerte del agresor, como prescriben las reglas del voluntario indirecto ante una acción con dos efectos, bueno y malo. Se ha de proceder, además, sin odio ni deseo de venganza.

Prueba de la conclusión:

Lo autoriza así el derecho natural que todo hombre tiene a la conservación de la propia vida y lo exige el mismo bien común de la sociedad, porque, de lo contrario, los malhechores se envalentonarían para cometer toda clase de desafueros con relativa impunidad, ya que podrían escapar muchas veces a la acción de la autoridad pública. Consta también por expresa declaración de la Iglesia (cn.2205 § 4).

Observaciones. 1.ª En las mismas condiciones de la propia legítima defensa, es lícito socorrer al prójimo contra un agresor injusto. La razón es porque la caridad autoriza a hacer por los demás lo que sería lícito hacer por sí mismo, y es un acto de excelente caridad ayudar al inocente contra un injusto agresor. Por *justicia* están obligados a defender al prójimo injustamente atacado los que tienen el *oficio* de defender el orden público (guardias, policías, etc.); y por *piedad* familiar, los parientes en primer grado (padres, hijos, cónyuge, hermanos).

2.ª La legítima defensa, en las condiciones que hemos dicho, es lícita *a todos*, sean seglares, clérigos, religiosos, etc.; y en *cualquier lugar*, aun en la iglesia y mientras se celebran los divinos oficios (de otra suerte, los malhechores agredirían siempre en las iglesias). En legítima defensa, la iglesia no queda violada por el homicidio, ya que entonces no constituye *delito* (cf. cn.1172 § 1,1.º).

3.ª Tampoco es obstáculo para la legítima defensa el haber dado ocasión para la agresión *injusta* con alguna culpa, aun grave; porque esto no quita que la agresión sea injusta. Y así, por ejemplo, el adúltero podría defenderse contra el marido que le sorprendiera *in flagranti*, porque éste no tiene derecho a tomarse la justicia por su mano, sino sólo a denunciarle a la autoridad competente.

4.ª Ni es obstáculo la *reverencia especial* que merezca el invasor por ser padre, sacerdote, etc.; ni se contraería la excomunión por el privilegio del canon (cn.119), porque el agresor pierde el privilegio en aquel caso.

4. La muerte del inocente

481. La absoluta ilicitud de la muerte del inocente aparece con toda claridad a simple vista. Pero su examen científico plantea problemas muy interesantes, que vamos a exponer con cierto detalle dada su gran importancia práctica. Procederemos, como de costumbre, por conclusiones.

Conclusión 1.ª No es lícito jamás, ni aun a la autoridad pública, producir directa o intencionadamente la muerte a un inocente, por tratarse de una acción intrínsecamente mala.

He aquí las pruebas:

1.ª LA SAGRADA ESCRITURA. Es uno de los pecados que *claman al cielo*.

La voz de la sangre de tu hermano (Abel, el inocente) *está clamando a mí desde la tierra* (Gen. 4,10).

No hagas morir al inocente y al justo, porque yo no absolveré al culpable de ello (Ex. 23,7).

Imposible emplear un lenguaje más enérgico. Los textos podrían multiplicarse en abundancia.

2.ª La razón teológica ofrece tres argumentos clarísimos:

a) *Es un atentado contra Dios*, cuyo supremo dominio queda violado. Sólo El es el dueño de la vida, y, por consiguiente, sólo El podría ordenar la muerte de un inocente sin cometer una injusticia (v.gr., el caso de Abrahán y su hijo Isaac).

b) *Es un delito contra la sociedad*, porque se le priva injustamente de uno de sus miembros.

c) *Es un crimen contra el prójimo*, porque se le priva del derecho a la vida, base y fundamento de todos sus demás derechos humanos. En este sentido, el homicidio es la suprema injusticia que se puede cometer contra el prójimo, ya que se le priva violentamente de todos sus derechos humanos.

3.ª Se confirma por la repugnancia universal del género humano a este crimen monstruoso.

Aplicaciones. 1.ª No es lícito jamás acabar de matar a los mortalmente heridos, viejos, enfermos incurables, moribundos, etc., aunque sea para que no sufran más (ya que el fin nunca justifica los medios), ni siquiera acelerarles la muerte (v.gr., con dosis exageradas de morfina, etc.).

2.ª Tampoco se puede matar a los locos o furiosos para que no hagan daño a otros, a no ser en legítima defensa ante una agresión *actual*.

3.ª A la pregunta sobre «si sería lícito, *por mandato de la autoridad pública*, matar a los que, sin haber cometido ningún crimen digno de muerte, sin embargo, por sus defectos psíquicos o físicos, no pueden aprovechar a la nación y más bien le son gravosos y se oponen a su vigor y fortaleza», contestó la Sagrada Congregación del Santo Oficio: «*Negativamente*, por ser contrario al derecho natural y divino positivo»[4]. Lo mismo declaró con respecto a la esterilización del hombre o de la mujer con idéntica finalidad[5].

4.ª No se puede arrojar al mar en un naufragio a alguno de los viajeros para que no perezcan todos. Ni puncionar el corazón o abrir las arterias de los que se duda si están realmente muertos para que no sean enterrados vivos. Si se quiere tener plena certeza de la muerte real, espérese la señal infalible de ella (la putrefacción); pero nada se haga que pueda causar la muerte real del presunto muerto.

5.ª No puede el médico, en plan de experimentación, dar al enfermo una medicina peligrosa que pueda costarle la vida, a no ser cuando, de lo contrario, su muerte sea del todo *cierta* y haya *alguna esperanza* de que se le puede salvar con tal medicina.

6.ª No puede un cazador disparar su escopeta sobre un bulto que se mueve, sin averiguar previamente que se trata de un animal.

7.ª No es lícito matar a los parlamentarios enviados por el enemigo, aunque éste no hubiera respetado a los que se le enviaron a él, porque son inocentes, y sería una venganza criminal.

4. Cf. AAS 32 (1940) 553-554.
5. Cf. AAS 32 (1940) 73.

Conclusión 2.ª Con causa gravemente proporcionada es lícito cooperar indirectamente a la muerte del inocente, o sea, haciendo u omitiendo alguna cosa, de suyo buena o indiferente, de la cual se siga, sin intentarla, la muerte del inocente.

Es una sencilla aplicación de las leyes del voluntario indirecto, según las cuales, cuando de una acción *de suyo lícita* se siguen dos efectos, uno bueno—el más inmediato—y otro malo—el más remoto o, al menos, simultáneo al bueno—, es lícito intentar el bueno y permitir el malo si hay causa proporcionalmente grave para ello, o sea, si el efecto inmediato bueno compensa con creces al remoto malo. En el caso concreto que nos ocupa, será causa proporcionada el *bien mayor* que se siga *inmediatamente* de la acción lícita y no *a través* de la muerte del inocente.

Aplicaciones. 1.ª Es lícito en una *guerra justa* dirigir la tormenta bélica (cañones, aviación, etc.) contra los *objetivos militares* de una ciudad, aunque acaso tengan que perecer muchos inocentes.

2.ª No es lícito en caso de asedio de una ciudad matar a un ciudadano *inocente* porque lo exija el enemigo, que, de lo contrario, incendiará el pueblo entero. Pero sería lícito *entregarle*, aunque se prevea que le van a matar; porque la simple entrega, de suyo, no es mala, y la previsión de su muerte puede permitirse en compensación del grave daño común que experimentaría todo el pueblo.

3.ª Es ilícito y criminal arrojar una bomba atómica sobre una ciudad, abierta o cerrada, con toda la población civil dentro, con sus mujeres y niños. No puede alegarse aquí el «voluntario indirecto», porque una de sus reglas esenciales es que el efecto bueno compense con creces al efecto malo; y, en el caso de la bomba atómica, ocurre precisamente lo contrario, ya que el número de seres inocentes que perecen es incomparablemente mayor que el de los culpables. Dígase lo mismo del incendio total de una ciudad, de los gases asfixiantes arrojados sobre ella, etc.

2. La mutilación del prójimo

482. Menos grave que el homicidio, pero también un pecado contra la justicia y la caridad, es la mutilación del prójimo sin causa justa y proporcionada. Recogemos en tres breves conclusiones la doctrina católica sobre ello.

Conclusión 1.ª La mutilación de miembros sanos de un malhechor sólo es lícita a la autoridad pública para castigar delitos gravemente proporcionados.

Antiguamente era muy frecuente imponer a los malhechores la pena de mutilación de alguno de sus miembros (v.gr., de una mano, de un ojo, etc.) cuando su delito no era tan grave como para infligirles la pena de muerte. Hoy esta práctica ha caído en desuso en el mundo entero, por la crueldad que encierra y el sentido de humanidad, más refinado, de la época actual. Pero las razones que justificaban este castigo continúan siendo válidas hoy [1], ya que—como

[1] Pío XI en su encíclica *Casti connubii*, al reprobar los errores sobre la esterilización, confirma esta facultad de la autoridad pública para infligir castigos corporales a los súbditos en

hemos visto—la autoridad pública tiene derecho, cuando el caso lo requiera, a imponer la pena de muerte a los grandes criminales en castigo del delito cometido y para cohibir a los futuros malhechores; luego, con mayor motivo, puede también, en orden al bien común de la sociedad, castigar y cohibir a los malhechores con la pena de mutilación corporal.

Por el contrario, jamás es lícito a las personas privadas mutilar al prójimo en castigo de ningún delito—a no ser en el acto mismo de la *legítima defensa*, si no fuera posible defenderse de otro modo del injusto agresor—, porque no corresponde a los particulares tomarse la justicia por su mano, sino únicamente a la autoridad pública [2].

Conclusión 2.ª La mutilación directa de miembros sanos de un hombre inocente no es lícita a nadie, ni aun a la autoridad pública, ni siquiera por consentimiento del propio interesado, por tratarse de una acción intrínsecamente mala.

La razón es porque ni el hombre particular ni la sociedad en cuanto tal tienen dominio alguno sobre la vida o los miembros de un hombre que no ha cometido delito alguno. Sólo Dios es el dueño de nuestra vida o de nuestros miembros, y sólo El puede disponer de ellos en la forma que le plazca.

De donde se sigue que es gravemente ilícita y contraria a la ley natural la esterilización efectuada por fines eugenésicos o neomaltusianos, y nunca es lícito a la autoridad pública imponerla a nadie, ni a los particulares someterse a ella voluntariamente [3].

Conclusión 3.ª Sólo las personas que gocen de legítima autoridad pueden infligir a sus subordinados, con justa causa, el castigo de los azotes o golpes.

Escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico [4]:

«Por los azotes se infiere daño al cuerpo del que es azotado, pero de distinta manera que por la mutilación, porque la mutilación destruye la integridad del cuerpo, mientras que los azotes solamente producen dolor; por eso es mucho menos perjudicial que la mutilación de un miembro. Pero no es lícito inferir daño a alguien sino en concepto de castigo y por razón de la justicia. Y nadie castiga con justicia a otro a no ser que esté sujeto a su jurisdicción. Por lo tanto, sólo puede lícitamente golpear quien tiene alguna potestad sobre el que es golpeado».

En la contestación a la segunda dificultad precisa Santo Tomás los límites a que puede extenderse la autoridad pública o privada en el castigo de sus subordinados. He aquí sus palabras:

---

pena de un delito (cf. D 2245 y 2246). Cf. Pío XII en su *Alocución a los sicopatólogos* del 13 de septiembre de 1952: AAS 44 (1952) p. 786.

2 Cf. II-II 65,1.

3 Cf. Pío XI, *Casti connubii* (D 2245-2246); Decretos del Santo Oficio del 21 de marzo de 1941 (AAS 23 p. 118) y del 24 de febrero de 1940 (D 2283).

4 II-II 65,2.

«Cuanto mayor sea la potestad, mayor poder de coacción debe tener. Y como la ciudad es una comunidad perfecta, el príncipe de la ciudad tiene perfecta potestad de represión, y, por consiguiente, puede imponer penas irreparables, como la muerte o la mutilación. Mas el padre y el señor, jefes de la sociedad doméstica, que es una comunidad imperfecta, tienen tan sólo una potestad imperfecta de represión, a base de penas más leves que no causen daño irreparable, y tal es el castigo de los azotes» (ad 2).

3. La sospecha y el juicio temerario

483. La sospecha y el juicio temerarios quebrantan con el pensamiento la *fama* del prójimo ausente y, por lo mismo, la justicia y la caridad fraterna. Para comprender el verdadero alcance y gravedad de estos pecados, es preciso tener en cuenta los diversos estados en que puede encontrarse la mente humana y la naturaleza del juicio mental. De donde dos prenotandos:

1.º Los estados de la mente

El siguiente cuadro esquemático recoge los principales estados de la mente con relación a la verdad o a la existencia de una cosa:

- LA MENTE PUEDE ESTAR
  - En pura potencia...
    - Negativa = *Nesciencia* (de cosas cuyo conocimiento no es obligatorio).
    - Privativa = *Ignorancia* (de cosas que *deberían* saberse).
  - En acto imperfecto.
    - *Duda*.....
      - Negativa: carencia de razones por ambos lados.
      - Positiva: razones de igual peso por ambos lados.
    - *Sospecha:* opinión floja y vacilante.
    - *Opinión:* asentimiento, pero con miedo a equivocarse.
  - En acto perfecto: *Certeza:* asentimiento firme, sin miedo a equivocarse.

2.º El juicio

Se entiende por tal la *afirmación* o *negación* de una cosa. No hay juicio en la mera *percepción* de una cosa *(simple aprehensión)*, sino únicamente cuando se *afirma* o *niega* algo de ella (v.gr., que es buena o que no lo es). Por eso en el juicio caben la verdad y el error; nunca en la simple aprehensión, que, de suyo, siempre es verdadera, aunque incoativa o imperfectamente.

El juicio puede ser *verdadero* o *falso*, según coincida o no con la verdad objetiva; *cierto* o *probable*, según afirme o niegue alguna cosa con certeza o sólo con probabilidad; *prudente* o *temerario*, según se emita con suficiente o insuficiente fundamento. Estas son las divisiones que nos interesan más de cerca aquí.

Teniendo en cuenta estos prenotandos, vamos a establecer las siguientes conclusiones relativas a la sospecha y al juicio temerarios:

Conclusión 1.ª La simple sospecha temeraria es pecado contra la justicia y contra la caridad fraterna, aunque de suyo leve; pero podría ser grave en determinadas circunstancias.

He aquí el sentido y alcance de la conclusión:

LA SIMPLE SOSPECHA TEMERARIA, o sea cuando *sin fundamento suficiente* se comienza a dudar de la conducta o intenciones del prójimo, aunque sin asentimiento firme. A ella se reducen la *duda imprudente*, que hace suspender el juicio sobre la bondad del prójimo sin suficiente fundamento, y la *opinión temeraria*, que es más grave que la simple sospecha y prepara el terreno al juicio temerario.

ES UN PECADO CONTRA LA JUSTICIA. Es evidente, por el *derecho estricto* que tiene el prójimo a su propia fama mientras no se demuestre lo contrario.

Y CONTRA LA CARIDAD FRATERNA, que nos impulsa a no pensar mal del prójimo: *La caridad... no piensa mal* (1 Cor. 13,5).

DE SUYO LEVE, porque, no habiendo asentimiento firme, la simple sospecha no injuria gravemente al prójimo, y tiene alguna excusa, por otra parte, en la flaqueza y debilidad humana, tan propensa a estas sospechas [1].

PERO PODRÍA SER GRAVE EN DETERMINADAS CIRCUNSTANCIAS. Por ejemplo, si la sospecha (y *a fortiori* la opinión) temeraria recayera sobre un pecado gravísimo y poco acostumbrado (incesto, sodomía, bestialidad, alta traición, etc.) o sobre una persona de reconocida virtud (v.gr., sobre un sacerdote ejemplar), o procediera del *odio* o *envidia grave*. En todos estos casos hay pecado mortal en la simple sospecha *deliberadamente admitida y alimentada*, por la grave injuria que con ello se le hace al prójimo.

Santo Tomás explica maravillosamente las *causas* de donde proceden estas sospechas temerarias. He aquí sus propias palabras:

«Como dice Cicerón, la sospecha implica una falta cuando se funda en ligeros indicios. Y esto puede suceder de tres modos: primero, *porque uno es malo en sí mismo*, y por ello fácilmente piensa mal de otros, según aquellas palabras de la Sagrada Escritura: *El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios* (Eccl. 10,3). Segundo, *porque tiene mal afecto a otro;* pues cuando alguien desprecia u odia a otro o se irrita y le envidia, piensa mal de él por ligeros indicios, porque cada cual cree fácilmente lo que apetece. En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la *larga experiencia;* por lo que dice Aristóteles que los ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros.

Las dos primeras causas de la sospecha proceden de sentimiento perverso; mas la tercera causa disminuye su malicia, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza, que es contraria a la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio; y cuanto más avanza ésta (acercándose a la opinión y al juicio), más viciosa es» [2].

---

1 II-II 60,2
2 II-II 60,2

Conclusión 2.ª El juicio temerario propiamente tal es pecado de suyo grave contra la justicia y la caridad fraterna, pero admite parvedad de materia.

He aquí el sentido de la conclusión:

EL JUICIO TEMERARIO PROPIAMENTE TAL, o sea, el *asentimiento firme* de la mente (no la simple duda, sospecha u opinión), *sin suficiente fundamento*, sobre el pecado o malas intenciones del prójimo.

ES PECADO DE SUYO GRAVE CONTRA LA JUSTICIA, por la grave injuria que con él se infiere al prójimo, que tiene *derecho estricto* a conservar su fama incluso en nuestro fuero interno, mientras no se demuestre lo contrario. Por lo demás, el juicio temerario interno se ordena de suyo al externo contra la fama y el honor del prójimo [3].

Y CONTRA LA CARIDAD FRATERNA, con mayor razón aún que la simple sospecha temeraria.

PERO ADMITE PARVEDAD DE MATERIA. Y así, por ejemplo, sería pecado venial juzgar temerariamente que el prójimo está mintiendo en beneficio propio; porque la mentira *oficiosa* es, de suyo, pecado venial, y el prójimo no recibe grave injuria porque nosotros pensemos que está pecando venialmente. Para que sea pecado mortal se requieren ordinariamente tres cosas: *a)* que sea *perfectamente deliberado; b) plenamente temerario;* y *c)* sobre un *grave pecado* que se atribuye sin fundamento al prójimo.

La Sagrada Escritura prohibe severamente el juicio temerario y el mismo Cristo nos avisa que seremos medidos con la misma medida con que midamos a los demás. He aquí algunos textos muy expresivos:

No juzguéis, y no seréis juzgados; porque con el juicio con que juzgareis seréis juzgados, y con la medida con que midiereis, se os medirá. ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no la viga en el tuyo? (Mt. 7,1-3).

No juzguéis, y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados; absolved, y seréis absueltos (Lc. 6,37).

Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano o por qué desprecias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios (Rom. 14,10).

Sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio (Iac. 2,13).

Estas últimas palabras del apóstol Santiago resuelven por sí solas la objeción absurda que muchas veces se opone al sano y cristiano consejo de interpretar *siempre* en buen sentido las intenciones del prójimo mientras no conste con certeza lo contrario. Es cierto que, haciéndolo así siempre, nos exponemos a equivocarnos muchas veces. Pero esta equivocación redundará en nuestro mayor provecho, pues, a la hora de la cuenta definitiva, Dios empleará

[3] II-II 60,3 ad 3.

con nosotros el mismo procedimiento misericordioso que hayamos empleado con el prójimo. Hay, además, otra razón, que explica admirablemente Santo Tomás con las siguientes palabras:

«Puede suceder que el que interpreta en el mejor sentido, se engañe más frecuentemente; pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engañe raras veces pensando mal de un hombre bueno, pues en este caso se hace injuria a otro, lo que no ocurre en el primero» [4].

Advertencias. 1.ª Todos los juicios temerarios son de la misma especie moral; y así, en la confesión basta acusarse de haber consentido en tantos juicios temerarios en materia grave o leve, sin necesidad de explicar en qué consistía o sobre qué materia recaía el juicio.

2.ª No se confunda el juicio *temerario* con el juicio *erróneo*. Hay juicio temerario cuando *sin suficiente fundamento* se juzga mal del prójimo, *aunque luego resulte verdadero* o se confirme plenamente el pecado del prójimo que se juzgó temerariamente. Pero, cuando hay motivos serios o fundamentos *suficientes* para emitir un juicio, no es ni puede llamarse temerario aunque después resulte *erróneo* por no confirmarse la sospecha o juicio que se emitió razonablemente con aquellos motivos suficientes. El juicio temerario quebranta siempre la justicia, aunque luego resulte verdadero. El erróneo, en cambio, no la quebrantó si se emitió con suficiente fundamento, aunque pudo fácilmente quebrantar la caridad.

3.ª No está prohibido tomar las debidas precauciones para precavernos de un posible daño (v.gr., guardando bajo llave el dinero o cosas de valor, llevando armas defensivas, etc.), sin que esto signifique sospecha o juicio temerario contra una determinada persona.

4.ª La mayor o menor gravedad de un juicio temerario depende no sólo de la calidad del pecado o crimen que se juzga temerariamente, sino también de la mayor o menor desproporción entre el juicio y los motivos o fundamentos para emitirlo.

4. La detracción del prójimo

Expondremos su *noción, división, malicia* y *obligación de repararla*.

484. 1. Noción. Se entiende por detracción o difamación *la denigración injusta de la fama del prójimo ausente.*

LA DENIGRACIÓN en el sentido propio de la palabra, o sea, deslustrar, ennegrecer, obscurecer la fama de una persona.

INJUSTA, porque no hay detracción cuando la fama se ennegrece justamente (v.gr., la de un malhechor que acaba de cometer un crimen).

DE LA FAMA, y en esto se distingue de la *contumelia*, que denigra directamente el honor y sólo indirectamente la fama.

DEL PRÓJIMO AUSENTE, porque, si fuera en su misma presencia, tendríamos la *contumelia*.

485. 2. División. La división fundamental de la detracción es triple:

[4] II-II 62,4 ad 1.

1.º POR PARTE DE LA MATERIA puede ser *simple detracción* o *calumnia*.

a) LA SIMPLE DETRACCIÓN consiste en manifestar sin justa causa un vicio o defecto oculto del prójimo. Si se critican sus defectos *públicos*, recibe más bien el nombre de *murmuración*.

b) LA CALUMNIA consiste en imputar falsamente al prójimo un crimen que no ha cometido. Añade a la simple detracción la mentira perniciosa.

2.º POR PARTE DEL MODO puede ser *directa* o *indirecta*.

a) DIRECTA es la que manifiesta abierta y claramente el pecado ajeno, verdadero o falso. Suelen distinguirse cuatro modos distintos: *imponiendo* falsamente un pecado, *exagerando* el verdadero, *revelando* el oculto, *atribuyendo* mala intención a la misma acción buena.

b) INDIRECTA es la que niega o disminuye las buenas cualidades del prójimo. Se hace de varios modos: negando el bien de otro, callándolo maliciosamente, disminuyéndolo, alabándolo remisamente cuando merece mucho más. Las fórmulas verbales son variadísimas, y todas envuelven hipocresía, malicia, envidia, etc. («Sí, pero...»; «Es mejor no acabarlo de contar»; «¡Si pudiera hablar!»; «Os quedaríais estupefactos», etc., etc.). A veces basta el silencio, un gesto, una sonrisa, etc., para que la fama del prójimo se venga abajo.

3.º POR PARTE DE LA INTENCIÓN INTERNA puede ser *formal* o *material*.

FORMAL cuando se intenta explícitamente denigrar al prójimo.

MATERIAL cuando se le critica por alguna otra causa (v.gr., por ligereza, locuacidad, irreflexión, utilidad propia, etc.), sin intención de difamarle, pero previendo la difamación.

486. 3. **Malicia.** Vamos a precisarla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La detracción del prójimo, sea simple o calumniosa, directa o indirecta, formal o material, es de suyo pecado grave contra la justicia y la caridad, pero admite parvedad de materia.

Vamos a explicar el sentido y alcance de la conclusión.

LA DETRACCIÓN DEL PRÓJIMO, en la forma que hemos explicado más arriba.

SEA SIMPLE O CALUMNIOSA. La calumnia es más grave, por la mentira que encierra; pero aun la simple detracción constituye una verdadera injusticia contra el prójimo y una falta evidente de caridad.

DIRECTA O INDIRECTA. La directa supone más audacia y desvergüenza; pero la indirecta no es menos injusta y lleva consigo, ordinariamente, mayor refinamiento e hipocresía.

FORMAL O MATERIAL. La material es menos grave, pero no deja de ser una injusticia manifiesta cuando se prevé, al menos en confuso, la deni-

gración del prójimo. A veces se emplea la fórmula hipócrita: «Esto lo digo sin intención alguna de criticar a fulano».

Es de suyo pecado grave. Consta claramente por la Sagrada Escritura y la razón teológica, como veremos en seguida. Es menos grave que el homicidio y el adulterio, pero más grave que el robo; porque la fama vale menos que la vida o la fidelidad conyugal, pero mucho más que los bienes exteriores. Aunque, como advierte Santo Tomás, puede alterarse esta jerarquía por las circunstancias agravantes o atenuantes que concurran [1].

Contra la justicia y la caridad. Contra la justicia, porque lesiona el *derecho estricto* del prójimo a su propia fama. Contra la caridad, porque nos manda amar al prójimo y nos prohibe hacerle daño.

Pero admite parvedad de materia. Ya se comprende que, si se critican sin mala intención *pequeños defectos* del prójimo o se le imputa falsamente, *sin odio ni envidia*, un ligero desliz, no hay materia suficiente para pecado grave; aunque se quebranta, no obstante, la justicia y hay obligación leve de reparar el daño causado (v.gr., alabando en otras ocasiones a la persona criticada).

He aquí ahora la prueba teológica de la conclusión.

1. La Sagrada Escritura. Elogia la buena fama y condena severamente la detracción del prójimo. He aquí algunos textos:

Más que las riquezas vale el buen nombre (Prov. 22,1).

Ten cuidado de tu nombre, que permanece, más que de millares de tesoros (Eccli. 41,15).

No murmuréis unos de otros, hermanos; el que murmura de su hermano o juzga a su hermano, murmura de la Ley, juzga a la Ley (Iac. 4,11).

... chismosos, calumniadores, aborrecidos de Dios (Rom. 1,29-30).

2. El magisterio de la Iglesia. Es doctrina constante de la Iglesia. Inocencio XI condenó dos proposiciones laxistas que enseñaban ser tan sólo *pecado venial* la falsa acusación contra el detractor o la calumnia en defensa del propio honor (D 1193-1194).

3. La razón teológica. Presenta un triple argumento:

a) *Lesiona la justicia conmutativa*, al quebrantar el *derecho estricto* del prójimo a su propia fama. Ni vale argüir que eso es cierto tratándose de una calumnia, pero no de una simple detracción por un delito verdadero. No importa, porque solamente Dios y, en su nombre, el juez legítimo tienen *derecho* a juzgar al delincuente, no la persona privada o particular. Aparte de que el hombre tiene derecho natural no sólo a la fama *verdadera* (fundada en la virtud o en el bien), sino incluso a la *falsa*, mientras su pecado permanezca oculto y desconocido. Por consiguiente, se comete una *injusticia* divulgando el pecado oculto; y, al menos, una falta de caridad si se comentan y airean sus pecados o defectos ya conocidos (murmuración).

b) *Lesiona la justicia legal*. El bien común exige que no se revelen los pecados ajenos sin suficiente motivo, ya que, de lo con-

[1] II II 73,3

trario, se seguirían innumerables disgustos, riñas, envidias, venganzas, etc., etc., que perturbarían la paz y la tranquilidad social.

c) *Lesiona la caridad fraterna*, que nos manda amar al prójimo y nos prohibe hacerle daño. Nótese que jamás criticamos a las personas que amamos, sino que procuramos excusar sus defectos, salvando, al menos, la buena intención. Por eso se ha podido escribir profundamente: «Si oyes murmurar de otro, puedes decir: «No le ama» [2].

Corolario. El derecho de los difuntos a su propia fama.

El derecho a la fama acompaña al hombre más allá del sepulcro. No es lícito, por consiguiente, difamar a los muertos, a no ser con justa y proporcionada causa (v.gr., para desprestigiar sus escritos impíos y evitar que sigan haciendo daño), y siempre a base de datos *verdaderos*, nunca calumniosos. Téngase en cuenta, además, que la denigración de un difunto fácilmente repercute sobre su familia, que puede ser inocente de los crímenes del muerto.

Los historiadores tienen algo más de libertad para publicar los crímenes o defectos *ciertos* de los personajes históricos, si de su divulgación se ha de seguir alguna lección o enseñanza provechosa. Pero pueden fácilmente pecar contra la caridad si no hay motivo alguno para sacar a relucir aquellas cosas, e incluso contra la justicia si se permiten alguna acusación calumniosa, temeraria o infundada, llevados únicamente del afán sensacionalista de decir cosas nuevas. Tengan en cuenta, además, la obligación de no perjudicar en modo alguno, con publicaciones imprudentes, a las instituciones a que pertenecieron aquellos personajes, que no son responsables de su conducta privada.

Conclusión 2.ª La gravedad de la detracción se mide por la importancia del crimen divulgado o falsamente imputado y por el daño causado al prójimo con ella.

Examinemos por separado ambos capítulos.

1.º Por la importancia del crimen divulgado o falsamente imputado.

En general, un defecto leve (aunque sea calumniosamente imputado) suele causar una infamia leve; y un crimen o pecado grave, infamia grave. Caben, sin embargo, excepciones según la índole de la persona criticada. Y así, v.gr., sería grave injuria decir del papa que es un mentiroso, y quizá no lo fuera decir de un negociante de mala fama que es un estafador.

2.º Por el daño causado al prójimo.

No siempre con la misma clase de detracción se causa el mismo daño al prójimo. Depende de la calidad de la persona criticada, del prestigio del detractor, del número o calidad de los oyentes, de la clase del testimonio aducido (testigo presencial o de oídas, etc.), de la repercusión que pueda tener sobre su familia, intereses materiales, etc. Si, habida cuenta de todas las circunstancias, el daño que

2 P. Gar Mar, *Sugerencias* I,19 (Luz pulverizada) VIII 2.

se sigue es leve, en general el pecado será leve, y grave si el daño que se sigue es grave. Nótese, sin embargo, que un daño leve en el ofendido podría constituir pecado grave en el detractor si procedió a la detracción por *odio* o cualquier otro motivo gravemente desordenado.

En general, todas las detracciones externas pertenecen a la misma especie moral, ya que todas quebrantan el *derecho del prójimo a la fama*; y así, en la confesión basta decir cuántas veces se ha incurrido en este pecado en materia grave o leve, sin necesidad de explicar el asunto u objeto de la detracción. Pero habría que especificar la circunstancia de escándalo y el motivo interior desordenado que movió a la detracción (v.gr., el odio, la envidia, el espíritu de venganza, etc.), porque son pecados *distintos* de la misma detracción en cuanto tal. Naturalmente, habría que especificar también si se trató de *simple detracción*, por defectos verdaderos, o de una verdadera *calumnia*, atribuyendo al prójimo cosas falsas.

Conclusión 3.ª Es lícito, con causa gravemente proporcionada, manifestar los defectos ocultos del prójimo, con tal de evitar el odio o cualquier otro afecto desordenado.

Es una mera aplicación de las leyes del voluntario indirecto, en virtud de las cuales es lícito, con causa proporcionada, realizar una acción con doble efecto—bueno y malo—, intentando únicamente el bueno y permitiendo simplemente el malo. Es preciso, sin embargo, proceder con absoluta rectitud de intención, deponiendo todo motivo de odio, rencor, envidia o de cualquier otro afecto desordenado.

Las principales razones gravemente proporcionadas que pueden invocarse para legitimar la manifestación de los defectos ocultos del prójimo son las siguientes:

a) POR MOTIVO RELIGIOSO, como cuando se revelan al obispo los defectos de los seminaristas ordenandos con el fin de evitarle a la Iglesia futuros escándalos.

b) POR JUSTICIA, cuando haya obligación *por oficio* de descubrir o denunciar un crimen.

c) POR CARIDAD, para precaver un daño que amenaza al que lo cuenta, al delincuente, a tercera persona o a la sociedad.

Aplicaciones.

1.ª ES LÍCITO, POR EXIGIRLO EL BIEN COMÚN, revelar (aunque sea públicamente y por medio de la prensa) los defectos *verdaderos* de un candidato impío que pretende un cargo público. Hay que denunciar a quien pueda impedirlos los manejos de los que esparcen errores o doctrinas contrarias a la fe y buenas costumbres, al corruptor de los demás en un colegio o internado, etc., etc.

2.ª POR EL BIEN DEL PROPIO DELINCUENTE, hay que poner en conocimiento de los padres o superiores las malas andanzas de sus hijos o súbditos

con el fin de que puedan corregirlos. Hay que manifestar el impedimento oculto del que pretenda contraer matrimonio a pesar de él, etc.

3.ª POR EL BIEN DEL NARRADOR (v.gr., para buscar consuelo, defensa o consejo) puede referir a alguna persona prudente y discreta las injurias recibidas del prójimo. Pero es preciso proceder sin odio ni espíritu de venganza y no manifestar sino lo puramente indispensable para el consejo, etc., callando, en lo posible, el nombre del ofensor.

4.ª POR EL BIEN DE TERCERA PERSONA es lícito ponerla en guardia contra las perversas intenciones del que intenta perjudicarla o pervertirla, manifestarle los vicios *auténticos* de la persona con la que piensa contraer matrimonio, a fin de evitar la futura infelicidad, etc.

Pero téngase presente en todos estos casos que ha de tratarse de defectos *verdaderos*, aunque ocultos. Jamás es lícito, ni siquiera en propia defensa, propalar una calumnia, porque el fin nunca justifica los medios (D 1193-1194).

Conclusión 4.ª La manifestación de un crimen público o notorio donde no se conocía todavía, quebranta casi siempre la justicia y siempre la caridad, a no ser que haya causa gravemente proporcionada.

Expliquemos el sentido de la conclusión.

UN CRIMEN PUEDE SER PÚBLICO O NOTORIO DE DOS MANERAS:

a) DE IURE, si ha recaído ya sobre él la sentencia pública del juez.

b) DE FACTO, cuando, aun sin la sentencia, es del dominio público (v.gr., se ha corrido ya por todo el pueblo).

DONDE NO SE CONOCÍA TODAVÍA (v.gr., en una región adonde no ha llegado la noticia ni es fácil que llegue en mucho tiempo). No sería contra la justicia comentarlo donde ya se conoce públicamente—sobre todo si es público *de iure*—, porque el delincuente ha perdido con ello el derecho a la fama, aunque fácilmente puede faltarse todavía a la caridad. Pero sería injusto resucitar su memoria cuando se ha olvidado ya, o si el delincuente se ha rehabilitado por completo y ha recuperado su derecho a la fama.

QUEBRANTA CASI SIEMPRE LA JUSTICIA, porque en esas condiciones es como si se tratase de un crimen oculto, que no es lícito revelar sin justa y proporcionada causa. Dígase lo mismo cuando se refresca la memoria de un crimen ya olvidado, aunque sea en la región misma donde se cometió.

Y SIEMPRE LA CARIDAD, como es obvio.

A NO SER QUE HAYA CAUSA GRAVEMENTE PROPORCIONADA, como sería, v.gr., el fundado temor de que el delincuente perjudique también o haga daño a otras personas en ese otro lugar.

Conclusión 5.ª No es lícito infamarse a sí mismo sin justa y proporcionada causa.

La razón es porque el hombre tiene, por caridad para consigo mismo, obligación de conservar sus propios bienes—entre los que

ocupa lugar destacado la propia fama (Eccli. 41,15)—, administrándoles sabiamente y evitando prodigarlos inútilmente. Sin embargo, podría ser lícito cuando se sacrificara la propia fama en aras de un bien superior, como sería, v.gr., salvar la propia vida, reprimir la soberbia, imitar los ejemplos de Cristo, etc.

A veces, sin embargo, es obligatorio conservar la propia fama (y exigir, por consiguiente, la justa reparación a quien haya tratado de quitárnosla), no sólo por caridad para consigo mismo, sino incluso por justicia y caridad hacia los demás. Tal ocurre principalmente:

a) Cuando de su fama depende la de los demás (v.gr., de un sacerdote o religioso).

b) Cuando su fama se requiere para prestarle convenientemente al prójimo un servicio obligatorio en justicia (v.gr., el párroco o magistrado).

c) Cuando su fama se requiere para ayudar convenientemente al prójimo en un servicio de caridad (v.gr., de consejero o director espiritual).

Conclusión 6.ª El que coopera a la injusta difamación del prójimo, peca grave o levemente contra la justicia y la caridad, según el grado y la eficacia de su cooperación.

Tres son las principales formas de cooperar a la difamación del prójimo:

a) INDUCIENDO DIRECTAMENTE a ella con preguntas sobre sus defectos, fomentando con muestras de agrado y complacencia la narración de los mismos, etc. Estos pecan *de igual modo* que el denigrante, o sea, contra la *caridad* y contra la *justicia*, ya que cooperan formalmente a la acción injusta y son reos de escándalo directo provocando a la difamación. De donde están obligados a restituir la fama del prójimo solidariamente con el detractor.

b) GOZÁNDOSE INTERIORMENTE en la detracción, pero sin muestras de aprobación exterior. Pecan contra la *caridad* (gravemente si procede de odio o envidia grave), contra la *justicia interna* y, con frecuencia, contra la veracidad, por la refinada *hipocresía* con que saben disimular sus verdaderas disposiciones internas, no por evitar el mal ejemplo a los demás, sino para no quedar en mal lugar ante ellos.

c) NO IMPIDIENDO LA DETRACCIÓN EXTERNAMENTE, aunque se la desapruebe interiormente. Si esta conducta obedece a pusilanimidad, respeto humano, etc., el pecado no suele pasar de venial, e incluso podría excusarse de toda falta si se estuviera moralmente seguro de que la intervención en favor del infamado resultaría completamente inútil o contraproducente. Pero sería pecado mortal contra la caridad (tratándose de una detracción grave) si hubiera fundada esperanza de éxito y pudiera hacerse sin grave incomodidad. En la práctica, lo mejor es desviar la conversación hacia otras

cosas cuando se ve que comienza a derivar por derroteros peligrosos.

La obligación de impedir la difamación del prójimo es mucho mayor en el superior (en virtud de su oficio) que en las personas particulares. Ordinariamente pecará contra la *justicia* si no corrige al súbdito difamador, y contra la *caridad* con respecto al difamado.

487. 4. **Obligación de repararla.** Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: El que, de cualquier modo que sea, lesiona injustamente la fama del prójimo, tiene obligación de restituírsela cuanto antes, y ha de reparar, además, todos los daños materiales que eficaz y culpablemente se hayan seguido de la difamación y hayan sido previstos al menos en confuso.

Expliquemos detalladamente la conclusión.

EL QUE, DE CUALQUIER MODO QUE SEA: ya internamente o ante el propio juicio (tiene obligación de rectificárselo a sí mismo, por el derecho del prójimo a conservar su fama ante nuestra propia conciencia), ya externamente, por la simple detracción, murmuración o calumnia; ya haya actuado como detractor principal, ya como cooperador positivo (mandando, aconsejando, consintiendo, etc.), ya como negativo (no impidiéndolo, pudiendo y debiendo hacerlo por justicia).

LESIONA INJUSTAMENTE LA FAMA DEL PRÓJIMO. Porque, si la detracción se hizo por necesidad o justa causa (como hemos explicado en la tercera conclusión), no fué *injusta*, y no obliga, por consiguiente, a restituir.

TIENE OBLIGACIÓN DE RESTITUIRLA, porque hay obligación de restituir al prójimo lo que le pertenece y le fué injustamente arrebatado. La obligación es grave o leve según el daño causado.

CUANTO ANTES, porque, de lo contrario, se prolonga la injusticia y hay peligro, además, de que se vaya propagando y extendiendo a otras personas.

Y HA DE REPARAR, ADEMÁS, TODOS LOS DAÑOS MATERIALES QUE SE HAYAN SEGUIDO EFICAZ Y CULPABLEMENTE DE LA DIFAMACIÓN; v.gr., si por ella se impidió al difamado algún lucro, oficio, beneficio, un matrimonio conveniente, etc., o fué causa de que se le despidiera de un cargo o empleo, o se le diera menor sueldo, etc. Esta obligación es *real*, y, por consiguiente, pasa a los herederos del difamador (hasta donde alcance la herencia) y del difamado.

Y HAYAN SIDO PREVISTOS AL MENOS EN CONFUSO. Porque, si los daños se siguieron de una manera *del todo imprevista e inesperada*, no existe nexo causal entre la difamación y esos efectos, que se produjeron completamente *per accidens* aunque hayan sobrevenido *con ocasión* de la difamación (v.gr., el suicidio del difamado).

488. Escolios. 1.º Gravedad de la obligación. Hay que distinguir los diversos casos que han podido ocurrir. Y así:

a) El que pecó *gravemente* difamando al prójimo, está obligado a restituir la fama y los daños incluso *con grave incomodidad* propia, porque la culpa debe repararse con incomodidad proporcionada.

b) El que con *leve* culpa (o sea, por inadvertencia, ligereza, etc.) empaña la fama del prójimo, está obligado a repararla sin *grave incomodidad;* pero cuanto antes, con el fin de evitar que se vaya propagando y extendiendo, en cuyo caso podría producirse la obligación de repararla incluso *con grave incomodidad.*

c) Si una *infamia leve* produce un *grave daño* en los bienes materiales del difamado (v.gr., privándole de una secretaría bien pagada por haberle acusado de indiscreto o locuaz), hay obligación *grave* de repararle aquel daño si fué previsto; porque entonces la injusticia es grave, no por razón de la infamia leve, sino por el grave daño causado.

d) El que lesionó *interiormente* la fama del prójimo (v.gr., con una sospecha o juicio temerario) tiene obligación de corregirse interiormente su propio pensamiento injusto.

489. 2.º Modo de reparar la fama. En general, ha de hacerse de tal forma que el perjudicado pueda recuperar íntegramente su fama, injustamente arrebatada. Y así:

a) Si se trata de una calumnia, no hay otra solución que *desdecirse* en absoluto de ella, aunque esta confesión produzca la infamia del calumniador. Puede, sin embargo, buscarse la manera de salvar la propia fama haciendo algún circunloquio o restricción latamente mental (v.gr., «He sabido que aquello que dije es completamente falso, y me complazco en manifestarlo así para dejar las cosas en su lugar»), pero sin recurrir nunca a la mentira, que jamás es lícita.

b) Si se calumnió públicamente o por escrito (v.gr., por medio de la prensa), hay que restituir en igual forma.

c) Si se trata de simple detracción, murmuración o crítica sobre defectos *verdaderos* del prójimo, no podría repararse diciendo que eran falsos (sería una mentira); pero hay obligación de devolverle la fama del mejor modo posible, ya sea reconociendo la propia injusticia (si se comprende que esta declaración ha de ser eficaz) o, quizá mejor, alabando al difamado, poniendo de relieve sus buenas cualidades, buscando excusas (v.gr., buena intención) para sus defectos manifiestos, etc., etc. De esta forma se restablece la igualdad de la justicia del mejor modo posible.

490. 3.º Causas que excusan de la restitución de la fama. Las principales son las siguientes:

a) Si la difamación no fué efectiva, sea porque no la entendieron los oyentes, o porque no la creyeron, o porque ya lo sabían, o porque deshizo todo el daño el testimonio contrario y más firme de otro de los presentes.

b) Si el daño ya cesó, sea porque se comprobó públicamente la falsedad de la calumnia o la inocencia del calumniado, sea porque ha sido ya olvidada, y sería imprudente resucitar su memoria con la rectificación, etc.

c) La imposibilidad física o moral; v.gr., porque se ignora dónde viven los oyentes o no se puede acudir a ellos, o porque el delito oculto es

ya del dominio público por otro conducto, o porque amenaza al difamador un daño *mucho mayor* que el que se le siguió al difamado (v.gr., si para reparar una infamia *leve* se le siguiera a él una infamia *grave*), en cuyo caso puede suponerse que el perjudicado renuncia voluntariamente a su derecho menor, etc.

d) EL PERDÓN O CONDONACIÓN, expreso o tácito, del perjudicado, con tal que tenga legítimo poder para otorgarlo. Porque puede darse el caso de que el injuriado no tenga derecho a renunciar a la reparación, por impedírselo el bien común o el legítimo derecho de otros, o porque produciría escándalo la no retractación, etc. Tal ocurre principalmente cuando el difamado es un sacerdote, magistrado o persona de gran autoridad, cuya fama interesa al bien común o al prestigio de los demás.

e) LA MUTUA COMPENSACIÓN por dos injurias equivalentes. Lo cual no quiere decir que el infamado tenga derecho a infamar a su ofensor (sería una venganza absolutamente ilícita), sino que, en caso de que se hayan difamado mutuamente, podría uno de ellos diferir sin injusticia la reparación hasta que el otro esté dispuesto también a repararle su injuria. Aunque ya se comprende que obraría mejor y más virtuosamente condonando la propia injuria aunque el otro no quiera repararla, como hizo Nuestro Señor Jesucristo clavado en la cruz.

5. La susurración

491. Se entiende por tal *la injusticia del que siembra cizaña entre los amigos con el fin de disolver su amistad.* Es el pecado del que cuenta chismes y susurra habladurías al oído de un amigo para enfriar o disolver su amistad con otro, o de unas familias con otras [1].

Es un pecado de suyo *grave* contra la *caridad*, y muchas veces también contra la *justicia*, sobre todo si se vale de la detracción como procedimiento para conseguir sus perversos fines.

La SAGRADA ESCRITURA fustiga duramente este feo pecado. He aquí algunos textos:

Maldice al murmurador y al de lengua doble, porque han sido la perdición de muchos que vivían en paz (Eccli. 28,15).

Por falta de leña se apaga el fuego y donde no hay chismoso cesa la contienda (Prov. 26,20).

Seis cosas aborrece Yavé y aun siete abomina su alma: ojos altaneros, lengua mentirosa, manos que derraman sangre inocente, corazón que trama iniquidades, pies que corren presurosos al mal, testigo falso que difunde calumnias y «al que siembra la discordia entre hermanos» (Prov. 6.16-19).

San Pablo enumera entre los pecados dignos de muerte el de los «chismosos» o susurradores (cf. Rom. 1,29).

Santo Tomás advierte que la susurración es mayor pecado que la detracción y que la contumelia, porque la amistad es mejor que el mismo honor, y vale más ser amado que ser honorificado [2].

El pecado será tanto mayor cuanto más íntima y más necesaria sea la amistad que trata de enfriar o disolver y cuanto peores sean

[1] II-II 74.
[2] II-II 74,2.

los daños que puedan ocasionarse. Por lo mismo, es pecado muy grave sembrar la discordia entre los cónyuges, entre los padres e hijos, entre familiares, etc., y gravísimo, entre los defensores de la fe católica y sus neófitos o convertidos.

Por el contrario, no es pecado alguno, sino más bien un excelente acto de caridad, tratar de disolver una mala amistad, como la que hay, v.gr., entre un joven y sus pervertidores o entre un hombre y su concubina.

6. El falso testimonio

492. 1. **Noción.** El *falso testimonio* coincide en realidad con la mentira oficiosa o perniciosa, de las que constituye uno de sus aspectos o matices. Consiste, propiamente hablando, *en afirmar o negar como testigo algún hecho falso en favor o perjuicio de alguien.*

El falso testimonio puede aducirse *en juicio* solemne ante el juez y *fuera de juicio*, o en privado. Este último coincide totalmente con la clase de mentira a que pertenezca, y por ella ha de ser medido y valorado. El emitido en juicio solemne ante el juez ofrece características especiales, que vamos a examinar a continuación.

493. 2. **Obligación de dar testimonio.** En todos los códigos y tribunales del mundo, el testigo es uno de los personajes más importantes del drama judicial. La prueba testifical ha sido siempre universalmente empleada, y el bien común exige que los ciudadanos se presten a ella cuando el caso lo requiera.

No siempre, sin embargo, obliga a todos ni en el mismo grado. Pueden distinguirse tres categorías distintas:

a) POR JUSTICIA CONMUTATIVA están obligados a actuar de testigos en juicio los que por su *cargo* u *oficio* asumen la obligación de denunciar a la autoridad competente los delitos o injusticias en torno a las cosas a ellos encomendadas (policías, guardas, etc.), y están obligados a restituir si por su incuria o negligencia se sigue algún daño real.

b) POR JUSTICIA LEGAL obliga a cualquier ciudadano cuando es requerido y citado legítimamente por el juez para prestar declaración en el juicio. Se trata del deber de obediencia a la autoridad legítima, que jurídicamente impone esa carga en orden al bien común y recta administración de justicia.

c) POR CARIDAD está obligado cualquier ciudadano a presentarse *espontáneamente* ante el juez para declarar como testigo cuando lo exija así el bien común o el bien grave de los particulares (v.gr., para evitar algún daño a la sociedad o librar al inocente de la muerte u otra grave pena). Pero nadie está obligado a presentarse espontáneamente como *testigo de cargo* contra los culpables, a no ser que éste sea el único medio legítimo para salvar al inocente [1].

494. 3. **Causas excusantes.** Hay algunos casos en los que el testigo puede y debe omitir la declaración testifical aunque haya sido requerido por el juez. He aquí los principales:

[1] II-II 70,1.

a) EL SIGILO SACRAMENTAL. El sacerdote que conoce un crimen o delito bajo secreto de confesión, no puede revelarlo jamás, bajo ningún pretexto, ni siquiera después de la muerte del reo. La legislación civil suele respetar este sacratísimo deber del sacerdote [2]; pero, si en alguna nación no se respetara, el sacerdote podría y debería afirmar, incluso con juramento, que no sabe absolutamente nada, porque nada sabe, efectivamente, para comunicarlo a los demás.

b) EL SECRETO PROFESIONAL: los médicos, abogados, autoridades, etc., no pueden ser obligados a declarar sobre los asuntos conocidos bajo secreto profesional.

c) EL GRAVE DAÑO PROPIO O DE LOS FAMILIARES PRÓXIMOS. Nadie está obligado a dar testimonio contra sí mismo o contra sus familiares más allegados.

d) SI EL JUEZ NO INTERROGA LEGÍTIMAMENTE por falta de jurisdicción o por excederse en sus atribuciones, etc.

e) SI EL TESTIGO CONOCE INJUSTAMENTE EL NEGOCIO (v.gr., por haber abierto y leído cartas o documentos ajenos).

f) SI SE TRATA DE PERSONAS EXCLUÍDAS POR EL DERECHO MISMO de la obligación de prestar testimonio [3].

495. 4. **Malicia del falso testimonio.** Vamos a exponerla en la siguiente

Conclusión: El falso testimonio en juicio es de suyo pecado mortal y envuelve triple deformidad: perjurio, injusticia y mentira.

Se supone en la conclusión que el testigo ha prestado previamente juramento de decir la verdad. En este caso, si su testimonio es falso, comete tres pecados distintos y de diversa gravedad:

a) PERJURIO, por la violación del juramento. Es siempre pecado *mortal* cuando se comete a sabiendas, sin que admita parvedad de materia, por razón de la grave injuria que se le hace a Dios al ponerle por testigo de una falsedad.

b) INJUSTICIA, por el daño injusto que se le irroga al prójimo declarando falsamente contra él. Será pecado grave o leve según el daño que se cause. Se quebranta la justicia *conmutativa* con relación al perjudicado, y la justicia *legal* con relación al bien común, que exige declarar la verdad en el juicio.

c) MENTIRA, por la falsedad testificada. Por este capítulo, el pecado es, de suyo, leve, a no ser que se cause grave daño al prójimo, en cuyo caso sería pecado mortal (mentira perniciosa en materia grave).

496. 5. **Obligación de repararlo.** Como toda injusticia manifiesta, el falso testimonio lleva consigo la obligación de repararlo. Pero en la práctica pueden ocurrir varios casos. Y así:

a) El que *de buena fe*, por error, ha prestado declaración falsa, debe retractarla o emplear otro medio eficaz para impedir los daños.

[2] Cf. Código civil español, art.1247,5.°.
[3] Cf. cn.1755ss. y Código civil español, art.1246-1247.

b) Si procedió a sabiendas *con mala fe*, debe reparar, aun con grave incomodidad o perjuicio propio, todo el daño que causó injustamente, o sea la fama del prójimo y los daños materiales que se le siguieron del falso testimonio.

c) Si con su falso testimonio o perjurio fué causa de que se condenara a muerte a un inocente, está obligado a desdecirse ante el juez, aunque con ello sufra grave infamia ante todo el pueblo. Porque el derecho a la vida del prójimo inocente es superior al derecho a la propia fama, que, por otra parte, la pierde el perjuro por su propia culpa.

Dígase lo mismo, proporcionalmente, si el inocente fué condenado a una larga cárcel a causa del falso testimonio. Pero, si la condena fué a cárcel breve o multa pecuniaria, podría el perjuro resarcirle los daños de una manera indirecta sin necesidad de infamarse a sí mismo. Hay que tener presentes en cada caso el conjunto de circunstancias para dictaminar sobre el procedimiento más justo, discreto y eficaz para reparar los daños causados.

d) Si en virtud de un falso testimonio (v.gr., declarando inocente al verdadero culpable) se impide al Estado o municipio percibir alguna multa a que tenía derecho, debería el perjuro—en defecto del culpable—restituir al Estado esa pérdida, al menos si la multa obedecía a daños materiales ya causados (v.gr., en un edificio o finca pública).

7. La contumelia

497. 1. **Noción.** Se entiende por contumelia *la injusta lesión del honor causada al prójimo en su misma presencia.* Esta presencia puede ser *física* o *moral* (v.gr., en su imagen o representante).

Se distingue de la detracción, murmuración o calumnia en que éstas atentan contra la *fama* del prójimo *ausente*, mientras que la contumelia lesiona el *honor* del prójimo *presente*.

La contumelia—llamada también *insulto* o *injuria* al prójimo—puede ser *verbal* o *real*, según se haga con palabras o con signos equivalentes (v.gr., por gestos despectivos, una bofetada, rompiendo su estatua o fotografía, etc.). Suele provenir de la *ira* [1].

498. 2. **Malicia.** Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión: La contumelia es, de suyo, pecado mortal contra la justicia, pero a veces puede no pasar de pecado venial.

1. Consta claramente la injusticia grave:

a) Por la Sagrada Escritura. He aquí algunos textos inequívocos:

Todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere «raca» será reo ante el sanedrín, y el que le dijere «loco» será reo de la gehenna de fuego (Mt. 5,22).

[1] II-II 72,4.

San Pablo incluye a *los ultrajadores* entre los pecadores a quienes Dios entregó a su *réprobo sentir*, y dice de ellos que son *dignos de muerte* (Rom. 1,28-32).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Todo hombre tiene derecho estricto a su propio honor, que es un bien más excelente que las mismas riquezas. Luego, así como el que roba el dinero ajeno comete una injusticia, con mayor motivo incurre en ella el que viola el honor del prójimo.

La contumelia con frecuencia lleva anejas otras malicias además de la injusticia. Y así, quebranta la *piedad* si injuria a los padres; la *religión*, si es contra Dios o sus ministros, etc. A veces produce escándalo, disensiones, etcétera, contra la *caridad fraterna*.

2. Sin embargo, la contumelia puede ser simplemente pecado venial:

a) Por imperfección del acto, o sea, por falta de la suficiente advertencia o consentimiento.

b) Por parvedad de materia (v.gr., una ligera burla o palabra mal sonante).

c) Por falta de intención de injuriar gravemente (v.gr., cuando se dice en broma o no muy en serio: «Eres un asno»).

d) Por la condición del que habla o escucha (v.gr., entre verduleras o gentes de baja educación no suelen considerarse injurias graves los insultos o frases soeces que se intercambian con frecuencia). Tampoco suelen ser graves las injurias de los padres a los hijos, de los maestros a sus discípulos, etc., que tienen por objeto su corrección o enmienda.

499. 3. **Obligación de repararla.** Como injusticia que es, la contumelia induce obligación de reparar el honor ultrajado, de manera semejante a lo que ya hemos dicho al hablar de la detracción.

Nótese que, cuando la injuria fué *pública* (v.gr., en presencia de testigos, por la prensa, etc.), debe repararse en la misma forma, ya que de otro modo no quedaría restablecida la igualdad que reclama la justicia entre la ofensa y su reparación.

La simple petición de perdón constituye suficiente reparación de cualquier clase de injuria o contumelia.

8. La burla o irrisión

500. 1. **Noción.** Se entiende por burla o irrisión del prójimo *el vicio o pecado de echar en cara al prójimo sus culpas o defectos en forma jocosa para avergonzarle ante los demás.*

El burlón no trata directamente de injuriar al prójimo (eso es propio del contumelioso), sino únicamente de ponerle en ridículo ante los demás. Claro que indirectamente empaña también el honor del prójimo, y, en este sentido, la irrisión se relaciona muy de cerca con la contumelia, de la que constituye una subespecie.

Este feo pecado se opone directamente a la *justicia*—porque que-

branta el derecho del prójimo al aprecio y estima de los demás—e indirectamente a la *caridad*. Si el burlón intentara directamente el desprecio del prójimo, faltaría directa y gravemente a la caridad.

501. 2. **Malicia.** Santo Tomás advierte expresamente que la burla, por su naturaleza, es menos grave que la detracción o la contumelia, porque no implica desprecio, sino broma o juego. Pero a veces entraña mayor desprecio que la contumelia, y en este caso constituye mayor pecado.

El orden descendente de gravedad en el pecado de burla o irrisión lo expresa admirablemente Santo Tomás en la siguiente forma:

«La burla es un pecado grave, tanto más grave cuanto mayor respeto se debe a la persona sobre quien recaiga la burla. Por consiguiente, la peor de todas es burlarse de Dios y de las cosas divinas (pecado gravísimo), según dice el profeta Isaías: *¿A quién has insultado y contra quién has alzado tu voz?* Y luego añade: *Contra el Santo de Israel* (Is. 37,23).

Viene en segundo término la burla contra los padres, por lo que dice el libro de los Proverbios: *Al que escarnece a su padre y pisotea el respeto de su madre, cuervos del valle le saquen los ojos y devórenle aguiluchos* (Prov. 30,17).

Ocupa el tercer lugar, por su gravedad, la burla que recae sobre los justos, porque «el honor es el premio de la virtud», en frase de Aristóteles. Y también Job se lamenta de que *sea escarnecida la sencillez del justo* (Iob 12,4). Esta burla es muy nociva, porque pone obstáculos a los hombres en la práctica del bien, según dice San Gregorio: «Hay quienes ven brotar el bien en las obras del prójimo y se apresuran a arrancarlo en seguida con la mano de su repugnante burla» [1].

La burla sería pecado *venial* si se refiere a un defecto leve del prójimo y no le ocasiona gran rubor ante los demás. Y carecería de toda culpa si se hiciera de tal forma (v.gr., por gracia o chiste de buen tono), que el mismo burlado riera de buen grado el ingenio del burlón, sin sentirse ofendido con su chiste. Escuchemos nuevamente a Santo Tomás:

«Es propio de la *eutrapelia*, o buen humor, el que profiramos algún dicterio, no para deshonrar o contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión o chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se guardan las condiciones debidas. Pero, si alguien no vacila en contristar a la persona objeto de la burla con tal de provocar la risa en los otros, esto es vicioso y no puede hacerse sin pecado» [2].

9. La maldición

502. 1. **Noción.** En el sentido en que la tomamos aquí, la maldición *consiste en invocar un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa.*

La idea de *maldición* deriva de su mismo sentido verbal: *malum dicere*, decir mal contra otro. Pero pueden distinguirse cuatro modalidades distintas: *enunciativa, causativa, imperativa* y *optativa* [1].

---

[1] II-II 75,2.
[2] II-II 75,2 ad 1.
[1] Cf. II-II 76,1.

a) ENUNCIATIVA es aquella maldición que se limita a *hablar mal* del prójimo (v.gr., sacando a relucir sus defectos), sin desearle ningún daño o castigo. Coincide con los pecados de palabra contra el prójimo, que hemos examinado más arriba (murmuración, calumnia, etc.).

b) CAUSATIVA es la maldición que produce o causa un daño real a la criatura sobre quien recae. Es propia de Dios, cuya palabra *causa* lo que significa. La usó el mismo Cristo al maldecir a la higuera estéril, que *se secó al instante* (Mt. 21,19). Pero se ha de advertir que Dios no puede ser causa del mal de culpa o del pecado, por lo que las maldiciones que lanzaron los profetas en nombre de Dios contra los pecadores (en las que parecían pedir a Dios que les cegara y endureciera cada vez más con el fin de castigarlos después severamente en el infierno) han de entenderse—teniendo en cuenta el tono y *género literario* de las expresiones bíblicas—como meras *permisiones* y *anuncios* divinos de la obstinación de aquellos pecadores y del castigo que sufrirían por ella; jamás en el sentido de que Dios les cegara y endureciera de hecho el corazón para que se entregaran con mayor desenfreno al pecado.

c) IMPERATIVA es aquella maldición por la que se manda a otro causar un daño a un tercero. Es la primera de las nueve formas de cooperación al mal *(mandante)*. Quebranta la justicia y la caridad.

d) OPTATIVA es aquella maldición que desea al prójimo algún mal *en cuanto mal*. En este sentido se opone directamente a la justicia y a la caridad; pero podría no envolver desorden ni pecado alguno cuando el mal que se le desea al prójimo no tiene razón de mal, sino de bien (v.gr., cuando se desea el castigo del culpable para que se enmiende y emprenda una vida honrada).

503. 2. **Malicia.** Vamos a precisarla en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª La maldición propia y formal es pecado de suyo grave contra la justicia y la caridad, pero a veces puede no pasar de pecado venial.

Consta expresamente:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Los textos son innumerables. He aquí algunos por vía de muestra:

Quien maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte; caiga su sangre sobre él (Lev. 20,9).

Quienquiera que maldijese a su Dios, llevará sobre sí su iniquidad; y quien blasfemare el nombre de Yavé, será castigado con la muerte (Lev. 24,15).

San Pablo enumera a los *maldicientes* entre los pecadores que merecen la exclusión del reino de Dios (1 Cor. 6,10).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos al Doctor Angélico:

«La maldición de que ahora tratamos aquí es aquella que consiste en invocar un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa. Pero

querer el mal de otro o mandar que se le infiera es opuesto de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo y queremos su bien. Por ello, según su propio género, es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y reverenciar a la persona a quien maldigamos. De ahí que esté escrito en el Levítico: *El que maldijese a su padre y a su madre, sea muerto* (Lev. 20,9).

Sin embargo. puede ocurrir que proferir una palabra de maldición sea sólo pecado venial, ya por la pequeñez del mal que uno desee a otro al maldecirle, ya también por los sentimientos del que profiere tales palabras de maldición, cuando lo hace por ligereza o en broma o por algún aturdimiento, porque los pecados de palabra se valoran principalmente por los sentimientos o intención del agente» [1].

En la maldición imperativa, que produce de hecho un daño al prójimo, además del pecado contra la caridad, se comete otro de injusticia, que obliga a la reparación.

El orden descendente de gravedad en el pecado de maldición es el siguiente:

a) CONTRA DIOS. Pecado gravísimo, que, si envuelve odio o aversión a Dios, constituye el mayor de todos los pecados que se pueden cometer.

b) CONTRA LOS PADRES, que se opone a la *piedad*, y era castigado en la Antigua Ley con la pena de muerte (Lev. 20,9).

c) CONTRA LOS SUPERIORES, que se opone a la virtud de la *observancia*, o culto que se les debe en cuanto superiores.

d) CONTRA LOS DEMÁS PRÓJIMOS, en mayor o menor escala según su dignidad y proximidad a nosotros.

e) CONTRA LAS CRIATURAS IRRACIONALES (lluvia, viento, granizo, etc.). Si se las maldijera en cuanto criaturas o instrumentos de Dios, sería un pecado gravísimo. Si se las maldice tan sólo por el daño que pueden causar, es ocioso y vano—ya que no han de sufrir ningún daño por nuestra maldición—y, por consiguiente, ilícito [2].

Conclusión 2.ª En diferentes aspectos, la maldición del prójimo es mayor y menor pecado que la detracción del mismo.

He aquí la explicación de Santo Tomás:

«En igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción (que infiere un daño real a la fama del prójimo) es pecado más grave que la maldición expresada en forma de simple deseo. Pero la maldición formulada en forma *imperativa* tiene valor de causa, y en este sentido puede ser más grave que la detracción, si infiere un daño mayor que la denigración de la fama, o más leve, si el daño es menor.

Estos extremos deben valorarse según lo que formalmente pertenece a

[1] II-II 76,1.
[2] II-II 76,2.

la esencia de estos vicios. Sin embargo, hay que tener en cuenta otras circunstancias accidentales que pueden aumentar o disminuir la gravedad de dichos pecados» [3].

10. La adulación y el litigio

Contra la *afabilidad*, que es la virtud que nos impulsa a ser amables con el prójimo en nuestras palabras y acciones [1], existen dos vicios opuestos: uno por exceso, la *adulación*, y otro por defecto, el *litigio*, o espíritu de contradicción. Vamos a estudiarlos brevemente.

504. a) **La adulación**, o lisonja, es el *pecado del que intenta agradar a alguien de manera desordenada o excesiva para obtener de él alguna ventaja propia*. En el fondo supone siempre hipocresía y un egoísmo refinado. Escuchemos a Santo Tomás:

«La amistad antes dicha, o afabilidad, aunque tenga por objeto propio agradar a quienes le rodean, sin embargo no debe temer, en caso necesario, desagradar por conseguir un bien o por evitar un mal. En efecto, si uno quiere conversar con otro con intención de agradarle siempre y sin contradecirle nunca, se excede en su afabilidad, y, por tanto, peca por exceso. Si hace esto por mera jovialidad, se le puede llamar *amable*, según Aristóteles; pero, si lo hace buscando el propio beneficio o interés, incurre en el pecado de *adulación*. Sin embargo, el nombre de *adulación* se extiende comúnmente a todos aquellos que de manera desmedida buscan agradar a otros con palabras o con hechos en el trato corriente» [2].

Contestando a la objeción de que alabar o querer agradar a todos no es pecado, puesto que San Pablo dice de sí mismo que *procuro agradar a todos en todo* (1 Cor. 10,33), escribe el Doctor Angélico:

«Alabar a otro puede ser acción buena o mala, según se observen o se descuiden ciertos requisitos. En efecto: si la alabanza pretende, observando las debidas circunstancias, contentar a uno y serle motivo de aliento en sus trabajos o animarle en la prosecución de sus buenas obras, es fruto de la antedicha virtud de la afabilidad. En cambio, es adulación cuando la alabanza recae sobre algo que no debería alabarse, ya sea por tratarse de una cosa mala o pecaminosa, o porque no está claro el fundamento para tal alabanza, o cuando es de temer que la alabanza sea para el otro motivo de vanagloria.

Igualmente es bueno querer agradar a los hombres para avivar la caridad y animar al prójimo a progresar en la virtud. Por el contrario, es pecado quererles agradar por motivos de vanagloria, o de interés personal, o en cosas malas» (ad 1).

Y, al contestar a la pregunta de si la adulación es pecado mortal o venial, explica Santo Tomás:

«Pecado mortal es el que se opone a la caridad. Ahora bien: la adulación unas veces se opone a la caridad y otras no. Se opone a la caridad de tres modos. Uno, *por su mismo objeto*, como alabar un pecado; y esto se opone

1 Cf. II-II 114,1-2.
2 II-II 115,1.
3 II-II 74,4.

al amor de Dios, contra cuya santidad se profiere tal alabanza, y a la caridad para con el prójimo, a quien se alienta en su mala acción. Por consiguiente, es pecado *mortal*, según aquello de Isaías (5,20): *¡Ay de los que al mal llaman bien!* Otro modo, *por razón de la intención*, cuando con la adulación se pretende fraudulentamente causar un daño corporal o espiritual. Y también esto es pecado *mortal*, según aquello de los Proverbios (27,6): *Leales son las heridas hechas por quien ama, pero los besos del que aborrece son engañosos.*—El tercer modo es *por la ocasión*, como cuando la alabanza del adulador es ocasión de pecado para el otro, aun prescindiendo de la intención del adulador. Y en este caso debe tenerse en cuenta si la ocasión fué dada o recibida y qué daño se ha seguido, como hemos explicado a propósito del escándalo.

Mas, si alguno adulase por sólo el gusto de deleitar a otro, o también para evitar un mal, o conseguir algo que necesita, no obraría contra la caridad, y, por consiguiente, sería sólo pecado *venial*, no mortal» (ibid., 115,2).

Al contestar a una objeción, advierte profundamente Santo Tomás que «el que adula a otro con intención de hacerle daño, en realidad se daña a sí mismo más que al otro, ya que es causa *suficiente* de su propio pecado, y sólo *ocasional* del pecado ajeno» (ad 2).

505. b) **El litigio**, o espíritu de contradicción, es un pecado que se opone por defecto a la afabilidad, y *consiste en oponerse frecuente y sistemáticamente a la opinión de los demás con la intención de contristarles o, al menos, de no complacerles.*

Si la contradicción a las palabras del prójimo procede de falta de amor hacia él, pertenece a la *discordia*, que se opone a la caridad; si se hace con ira, es contraria a la *mansedumbre;* y si se tiene la intención de contristar al prójimo o de no agradarle, constituye propiamente el pecado de *litigio* (o espíritu de contradicción), que se opone directamente a la afabilidad.

En sí mismo, el litigio es pecado más grave que la adulación, porque se opone más radicalmente a la afabilidad, que de suyo tiende a agradar más que a contristar; aunque la adulación es pecado más torpe, porque procede con engaño. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta los *motivos externos* que impulsen a cometer estos pecados. Y, según éstos, unas veces es más grave la adulación, cuando intenta, por ejemplo, conseguir por engaño un honor o un provecho injusto. Otras, en cambio, es más grave el litigio; por ejemplo, cuando se impugna la verdad o se quiere despreciar o poner en ridículo al contrario [3].

[3] II-II 116,2.

APENDICE

La caridad expuesta por el P. Janvier, O. P.

Ofrecemos a continuación, por vía de apéndice, un breve resumen esquemático de las maravillosas *Conferencias cuaresmales* sobre la caridad que pronunció en Nuestra Señora de París el eminente P. Janvier, O. P., con sus correspondientes *Retiros pascuales* [1].

Faltan en estos esquemas, es cierto, gran cantidad de ideas profundas y matices delicados que esmaltan y hermosean el texto completo de las conferencias y retiros; pero, así y todo, pueden dar al lector una idea bastante aproximada de su belleza y extraordinaria densidad de pensamiento. Ojalá que la lectura de estos breves extractos le animen a la lectura directa y completa de aquellas preciosas páginas.

I. NATURALEZA Y OBJETO DE LA CARIDAD

1. De la amistad sobrenatural del hombre con Dios establecida por la caridad

Entre los paganos se temía a la divinidad, pero no se la amaba. La verdadera religión, por el contrario, ha puesto siempre en primer lugar el amor de Dios. Sin embargo, el terror tenía todavía gran importancia en el Antiguo Testamento. Propio del Evangelio ha sido el hacer reinar sobre todos los otros sentimientos el amor que llamamos *caridad*. La caridad es la amistad del hombre con Dios. La amistad supone un amor regido por la benevolencia. La caridad contiene este primer elemento de la amistad.

1. Toda amistad implica un afecto para la persona que es su objeto.

a) La caridad implica amor, un amor más perfecto, que añade, a la idea general que tenemos de este sentimiento, la de la estima por la persona amada.

b) El amor implicado por la caridad nos une positivamente a Dios considerado en su naturaleza, en sus personas, en su bondad integral. La caridad nos hace amar lo que ven los bienaventurados. Superioridad de este amor sobre el que preconizaban los filósofos. Alcanza en Dios todo lo que es amable, es decir, a Dios todo entero.

[1] Cf. R. P. ALBERTO MARÍA JANVIER, O. P., *La charité*, conférences de Notre Dame de Paris. Vol.1: *Sa nature et son objet* (Carême 1914). Vol.2: *Ses effets* (Carême 1915). Vol.3: *Sentiments et actes contraires a cette vertu* (Carême 1916). París, Lethielleux.

c) No se confunde con el amor en cuanto *pasión*. No reside en la sensibilidad, aunque pueda invadirla; reside en la voluntad intelectual y se distingue del amor sensitivo, de la exaltación nerviosa. Es útil insistir sobre esta verdad para iluminar a las almas expuestas a creer que las emociones del corazón son necesariamente de la caridad, para consolar a las que se inquietan de no sentir a Dios.

2. La caridad es un amor libremente querido.

La gracia nos impulsa a amar a Dios, pero nos deja la libertad de resistir a sus impulsos. Obstinación victoriosa de los hombres que no quieren darse a Dios. Permanecemos en libertad para no amar a Dios, porque Dios sólo se nos presenta a través de las sombras de la fe. La historia evangélica de María de Betania nos prueba que depende de nosotros escoger o desdeñar la mejor parte.

3. La caridad es un sentimiento sólido y duradero.

Es el cúmulo de un amor que aspira subir hacia Dios, que tiene toda la fuerza del hábito, todas las resistencias de la virtud. Hay que aplicar la noción de virtud a la caridad, que es más fuerte que la muerte y que la sobrevive. Actitud de San Pablo ante todos los poderes conjurados para arrancar la caridad de su corazón (Rom. 8,35-39).

4. El amor contiene dos elementos: la concupiscencia y la benevolencia.

Diferencias entre la concupiscencia y la benevolencia. Fragilidad, inferioridad del amor en que domina la concupiscencia. La benevolencia manda en la caridad.

1. *a)* Lugar de la benevolencia en la verdadera amistad. Actos que inspira.

b) Lugar soberano que ocupa en la caridad que ama a Dios por sí mismo y nos hace vivir para Dios. La caridad personificada en María de Magdala, que sirve a Cristo desinteresadamente y sin preocuparse de ella misma.

c) Impidiendo volverse sobre sí, la caridad no se confunde con el amor puro imaginado por los quietistas, sino que subordina el bien del hombre a la gloria de Dios.

2. ¿Esta benevolencia merece llamarse tal siendo estéril?

a) Ciertamente, nuestra benevolencia no añade nada a la gloria esencial de Dios; pero, sin embargo, es real, puesto que es distinta de la *beneficencia* y mantiene su valor incluso cuando no podemos hacer a nuestros amigos todo el bien que les deseamos.

b) Consiste en la alegría que experimentamos al comprobar su prosperidad, en nuestro deseo de aumentar su felicidad, en la disposición en que nos hallamos para servirles. Todo el que tiene caridad es feliz, porque Dios existe, porque es quien es, y estaría dispuesto a todos los sacrificios para defender a Dios y se dedica a establecer su reino en sí mismo y en los demás y a combatir en sí y en torno suyo todo lo que es susceptible de impedir el triunfo de la causa de Dios.

Nobleza de la caridad. Su superioridad sobre los otros afectos.

2. La reciprocidad de sentimientos y la comunidad de vida en la amistad sobrenatural que une al hombre con Dios

La amistad reclama la reciprocidad de sentimientos y la comunidad de vida. La caridad responde a esta doble exigencia.

1. La amistad exige reciprocidad de sentimientos. Sólo son amigos aquellos que se dan mutuamente su corazón.

La caridad cumple esta segunda condición.

1. El amor del hombre a Dios sigue y, a la vez, reclama eficazmente el amor de Dios al hombre.

a) Dios nos ha escogido primero, como Cristo nos lo afirma (Io. 15,16). Su amor precede al nuestro. Llama el primero a Abrahán, a Moisés, a los apóstoles; busca a las ovejas que rehusan seguirle. Prueba su amor con actos que dominan toda la historia. Nos ha dado su Hijo, que se ha entregado por nosotros. Todas las conciencias rectas se han visto forzadas a creer en el amor de Dios hacia nosotros.

b) Nuestro amor provoca el amor de Dios. Dios no se ha hecho nunca esperar de los que le aman: testimonios del Antiguo Testamento (Prov. 8,17); testimonios del Nuevo (Io. 14,21). Cristo, Dios como el Padre, no recibe nunca sin dar. Solicitud con que responde a las menores generosidades de los hombres.

2. Es preciso que los afectos sean de la misma naturaleza para que la reciprocidad satisfaga la amistad.

a) En el amor de Dios hacia el hombre se encuentra lo que encierran todos los amores propios del hombre. Desarrollo de este pensamiento. El amor de Dios contiene lo que hay en el amor de las madres, de los hermanos, de los esposos, etc.

Dios despliega todo su poder al servicio de los que ama, como hacemos nosotros mismos por aquellos a quienes amamos.

b) Tenemos necesidad de escuchar estos acentos del amor divino a través de las palpitaciones de un corazón humano. Dios no ha querido que este deseo quedase frustrado. El Verbo ha tomado nuestra naturaleza y la humanidad de Cristo ha sido la lira cuyas vibraciones nos han hecho más sensible el amor del Padre. Los labios de Cristo, sus ojos, su corazón, sus lágrimas, han expresado su amor hacia nosotros, como nosotros expresamos nuestro afecto a quienes amamos.

c) ¿Tenemos la facultad de amar a Dios como El nos ama? Sí. La caridad que está en nosotros no es un amor puramente humano, es una virtud sobrenatural, infusa, de calidad *divina*. Para que podamos amarle a lo divino, Dios ha cambiado nuestro corazón, lo ha divinizado. Así podemos devolver a Dios un sentimiento proporcionado al suyo. Esto no significa que, por la caridad, el corazón del hombre tome las dimensiones del corazón de Dios, sino que por ella nuestro corazón se armoniza y concuerda con el corazón de Dios. Este acuerdo satisface a la amistad, más celosa de amar que de obtener amor.

3. No hay amistad sin comunidad de vida.

1. Esta vida común tiene su principio en un parentesco, en un parecido, en la posesión de una misma naturaleza y de una misma perfección.

Dios nos aproxima a El comunicándonos la *gracia*, que nos hace seme-

jantes a El. El se aproxima a nosotros por la encarnación, que le hace semejante a nosotros. Este parecido recíproco sirve de fundamento a la caridad.

2. La vida común, que es la misma amistad, consiste en la unión afectiva. Implica la fusión de dos almas y dos vidas que se ligan moralmente para no ser más que un alma y una vida.

Gracias a la caridad, Dios y el hombre viven unidos por el espíritu y el corazón.

3. La amistad tiende a la unión real, efectiva. La caridad realiza este ideal. Por la caridad, Dios habita en nosotros. Certeza de esta presencia testimoniada en el Evangelio (Io. 14,23). Lo que hay de especial en la presencia de Dios habitando en las almas por la caridad. Intimidad de esta presencia. Los santos afirman esta presencia, que, por otra parte, se hace sentir a veces vivamente.

Ni la religión natural ni las religiones positivas han imaginado jamás parecidas relaciones con Dios. Dios acompaña a los santos en su soledad. Los profanos y los paganos están en el desierto. No saben que sólo la caridad nos une a Dios por una verdadera amistad. Los cristianos son más felices. Ojalá que prefieran esta amistad real y eterna a todas las demás amistades caducas y perecederas.

3. Del amor a sí mismo exigido por la caridad

Prejuicios del mundo. Comprende mal el Evangelio. El amor a Dios no nos obliga a renunciar a los legítimos afectos que nos son más queridos.

El amor a sí mismo es natural a todo hombre. La caridad no lo condena. La caridad autoriza, ordena y lleva al más alto grado el amor a sí mismo, conforme a la razón y al interés del individuo.

La caridad prohibe el culto idolátrico de sí mismo, que equivale al odio y que nos es fatal.

1. La caridad autoriza plenamente un cierto amor a sí mismo.

1. *a)* El amor a sí mismo es, en efecto, de tal manera natural al hombre, que es imposible extirparlo. Cualquier ley que nos impidiera amarnos a nosotros mismos no podría ser observada.

b) Dios estaría en contradicción consigo mismo si, como santificador, condenase un sentimiento que nos ha inspirado como creador. Ninguna oposición entre el amor a Dios y el amor razonable a sí mismo. Error de los protestantes y de los quietistas.

2. Dios nos manda amarnos a nosotros mismos. El mandamiento que nos ordena amar a Dios y a nuestro prójimo, nos prescribe implícitamente amarnos a nosotros mismos. Cristo y la ley escrita no insisten sobre este precepto, porque su fin es recordar, ante todo, los rasgos más olvidados de la ley natural. Como el amor a sí mismo ha permanecido grabado en los corazones, es más útil recordar sus excesos que impulsarlo.

3. Hay una estrecha conexión entre el amor a Dios y el amor a sí mismo. El segundo es una consecuencia del primero.

Cuando se ama a alguien, se ama todo lo relacionado con él. Episodio de Rubéns. Ahora bien, pertenecemos a Dios como la obra a su autor. Si nos despreciáramos a nosotros mismos, nuestro desprecio repercutiría sobre aquel que nos ha hecho.

4. Amar a Dios es amarse de verdad a sí mismo. Sería imposible amar a un ser en el cual no encontráramos nuestro bien. Textos de San Francisco de Sales y de Santo Tomás [1]. Amar a Dios es querer conocer a Dios,

[1] He aquí los textos: «La conveniencia del amante con la cosa amada es la fuente pri-

poseer a Dios, propagar el reino de Dios. Vivir de este deseo es tender a la perfección, y tender a la perfección es amarse a sí mismo. Ninguna contradicción entre este amor a sí mismo y el desinterés exigido por la caridad. Distinción entre el objeto del amor y el fin del amor.

5. Amando a Dios, el hombre se ama en el más alto grado, porque se une a su fin último y a su soberano bien. Logra en esta unión su suprema perfección y su suprema felicidad, se ama en el más alto grado. Cuanto más ama el hombre a Dios, más se ama a sí mismo.

2. Dificultad de conciliar esta doctrina con los principios de renunciamiento de que el Evangelio habla sin cesar.

1. El amor desordenado de sí mismo es contrario a la caridad. ¿En qué consiste este amor?

Consiste en un culto que lleva consigo una especie de adoración de sí mismo, que atribuye a todas sus inclinaciones un carácter inviolable y sagrado. Autoriza al hombre a *vivir su vida*. Sentido abyecto de esta fórmula; vicios a los que conduce, enumerados por San Pablo. La caridad tiene propiedades absolutamente contrarias a este desenfrenado amor de sí mismo.

2. Al combatir y proscribir este amor, la caridad no hiere la naturaleza, sino los instintos pervertidos de la naturaleza. Es una enfermedad que es secuela del pecado original. Texto de Bossuet.

3. Alzándose contra este vicio, la caridad nos defiende de nosotros mismos. Vanamente pretende elevarse el hombre por este amor, que es, en realidad, fatal en todas las formas de la vida.

a) *Es fatal en la vida religiosa y sobrenatural.* Esta vida nace y crece por nuestro contacto y por nuestra unión con Dios. Ahora bien, el amor desordenado de sí mismo busca en el hombre o en la creación esta vida que no halla ni en sí mismo ni en la naturaleza, porque lo auténticamente divino sólo emana de Dios. Palabras del profeta Jeremías (Jer. 2,12-13). Amarse de una manera desordenada es detener el impulso y el desarrollo de la personalidad humana, que encuentra su plenitud en Dios.

b) *Este amor es fatal en la vida natural del espíritu.* Sus esclavos proclaman que hay que dar rienda suelta a todas sus inclinaciones. Antagonismo de nuestras inclinaciones. Imposibilidad de abandonarse a unas sin sacrificar otras. Cuando los sentidos reinan, el espíritu se marchita, pierde el gusto de la luz y la fuerza necesaria en quien quiere conquistarla; el talento y el genio permanecen inmóviles y acaban por apagarse; el poder de la voluntad se debilita y perece en una abdicación total; el corazón se encoge derribando todos los afectos donde encontraba su expansión. La sabiduría de Epicuro, que quería que se mantuviese el equilibrio de las tendencias, no remedia el mal. Aun sin tener en cuenta que es difícil conservar este equilibrio, el amor desordenado de sí mismo reduce la vida del espíritu. El espíritu dominado por este amor no contempla ya la verdad en toda su amplitud; dominado por este amor, el corazón no conoce nada de los elevados sentimientos que son para él la suprema exaltación.

c) *Este amor es fatal en la vida física,* porque frecuentemente sus excesos dañan la fuerza y la salud, porque impiden al cuerpo cumplir su más alta función, que es servir al alma y participar de la vida superior del espíritu.

---

mera del amor; y esta conveniencia consiste en la correspondencia o relación mutua que hace a las cosas aptas para unirse, comunicándose entre sí alguna perfección» (SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.1 c.8).

«Si por un imposible Dios no fuera el bien del hombre, éste carecería de motivo para amarlo» (SANTO TOMÁS, II-II 26,13 ad 3).

Se debería llamar odio al amor de sí mismo condenado por la caridad. Orden admirable establecido por la Providencia, que, obligándonos a amar a Dios sobre todas las cosas, nos obliga a amarnos a nosotros mismos. Enseñanzas de San Agustín. Los sacrificios que nos exige la caridad sólo se refieren a las tendencias malsanas de nuestra naturaleza.

4. El amor al prójimo exigido por la caridad

Error de los hombres que creen que la caridad, al obligarles a amar a Dios, les condena a no amar a sus semejantes. Actitud irritada de los apóstoles de la fraternidad universal. La caridad sólo excluye los amores que envilecen y nos manda amar todo lo que merece ser amado, todo lo que tiene derecho a ser amado.

La caridad nos obliga a amar al prójimo, dando a este amor un motivo que le hace inquebrantable, y revistiéndole de caracteres que lo elevan por encima de todos los sentimientos naturales.

1. La caridad nos obliga a amar al prójimo.

1. Quien ama a Dios hace lo que Dios quiere. Ilusión de los que pretenden amar a Dios sin obedecer sus leyes. En la ley de Dios, el amor al prójimo es de rigor. No es un consejo, es un precepto, precepto divino, esencial, refrendado por Cristo; precepto absoluto, precepto afirmativo, natural y positivo, precepto constante, que alcanza a todos los siglos y que no será jamás abolido.

2. Esfuerzo de Jesucristo para grabar en nuestras conciencias el amor a nuestros semejantes. Sus discursos, sus actos, sus ejemplos, tienden a establecer en la tierra la caridad fraterna. Al principio de su ministerio, en medio de su carrera apostólica, se muestra con una sorprendente indulgencia hacia todas las flaquezas humanas, pero lleno de severidad contra cualquiera que hiera a sus hermanos. En sus últimos momentos insiste en la necesidad de amar al prójimo, y ruega a su Padre que grabe este amor en nuestras almas (Io. 17,20-23). Cuando calla, sus llagas y su sangre nos gritan aún: «Amaos los unos a los otros».

3. Dios se solidariza con nuestros semejantes. No acepta los sacrificios que le ofrecen los corazones irritados contra sus hermanos (Mt. 5,23-24). Se declara herido por los golpes que descarguemos sobre el prójimo y servido por todos los servicios que prestemos al mismo (Mt. 25,40). En el juicio final usará de misericordia con todos los que hayan sido misericordiosos con su prójimo, y castigará inexorablemente a los que no lo fueron (Mt. 25, 34-46).

4. Los verdaderos discípulos del Salvador han comprendido siempre la íntima conexión entre los dos primeros preceptos del decálogo. Unión entrañable de los primeros cristianos. Indignación de San Juan, el apóstol de la mansedumbre, contra los que pretenden amar a Dios sin amar a sus hermanos (1 Io. 3,15-17; 4,20). Conducta de las almas que, viviendo sólo para Dios, llevan hasta el heroísmo su amor hacia los miserables.

2. La caridad da al amor fraternal un motivo que le hace inquebrantable.

1. *a)* En el orden natural, diversos motivos nos inspiran el amor de nuestros semejantes. La caridad consagra estos motivos, pero busca un fundamento más sólido para nuestro mutuo amor. Este motivo único es Dios.

b) Lo que la caridad ama en el hombre es la obra de Dios; es el hijo, que, merced a la gracia, se asemeja al Padre celestial; es el cuerpo del que Cristo es la cabeza. Por eso tenemos para nuestros hermanos un amor lleno de reverencia, les tratamos como trataríamos al mismo Dios. Desarrollo de este pensamiento.

c) Amamos a nuestro prójimo por Dios y con el fin de servir a la gloria de Dios. Nuestro fin supremo es conducir adoradores a Dios.

2. Inquebrantable solidez de este motivo. Debilidad de las razones naturales que invocamos para amar a nuestros hermanos: belleza, juventud, provecho que en ello recibimos, etc. Sabiduría de Cristo cuando nos manda amar al ser que será siempre la obra, la imagen, el hijo, el elegido de Dios. Explicación de este pensamiento.

3. Caracteres propios exclusivamente del amor fraterno que inspira la caridad.

1. *Este amor, en principio, es gratuito y desinteresado.*

a) Egoísmo que se mezcla en los afectos humanos más generosos. La caridad no exige reciprocidad ni recompensa sino a Dios, pues en los hombres sólo ama a Dios. Ejemplo de Cristo, que nos ama sin haber recibido nada de sosotros. Los cristianos han entendido sus lecciones.

b) De hecho, la caridad fraterna tiene en el cristianismo este carácter de desinterés absoluto. Palabras de San Pablo (2 Cor. 12,15). Correspondencia de las acciones y del lenguaje: desinterés en la enseñanza; desinterés en todos los servicios que los hijos de la Iglesia prestan a sus semejantes. Este espectáculo es único en la historia.

2. *El amor del prójimo que dimana de la caridad es sobrenatural.*

a) En su origen. Nace en nosotros por la acción del Espíritu Santo. El amor con que amamos a nuestro prójimo y a Dios es el mismo.

b) En su objeto. Lo que amamos en nuestro prójimo es el elemento sobrenatural, la gracia que le confieren los sacramentos. Nos interesamos por el cuerpo del prójimo como templo de Dios, como vestido del alma; por su inteligencia y su corazón, como tallo sobre el que florece y se desarrolla la vida divina.

c) En el fin que persigue. Desea la santificación de las almas. Nuestro apostolado, nuestra enseñanza, nuestras obras de misericordia, pretenden, por encima de todo, lograr que las almas crean, esperen, amen a Dios.

3. *El amor al prójimo es universal.*

a) Se extiende a todos los hombres, en el sentido de que no podemos excluir a nadie de nuestro corazón; en el sentido de que debemos estar dispuestos, si se ofrece la ocasión, a prestar nuestra ayuda a todos nuestros hermanos sin excepción.

b) Se extiende a los enemigos. Diferencia entre la caridad exigida por el Evangelio y los sentimientos que brotan de la naturaleza. Por qué debemos amar incluso a nuestros enemigos: son todavía imágenes de Dios y hemos de ver en ellos los rasgos del Creador.

c) Este amor nos permite mostrarnos hostiles a las doctrinas, a las acciones de nuestros adversarios; pero no nos permite odiar sus personas. Admirable amplitud que la caridad comunica al amor fraterno.

Impotencia e ineficacia de la filantropía cuando se la compara con la caridad. Esta filantropía, bajo pretexto de amor a unos, lleva al odio de los otros; bajo pretexto de amor a la nación, a la humanidad, a tal clase, lleva al odio de los individuos o de las otras clases.

Superioridad de la caridad, cuyas aguas puras son inagotables y que derrama su dilección sobre todos. Necesidad de entregarle el cetro cuando se quiere calmar las tempestades del odio, de la envidia, y unir a los hombres.

5. El amor a la patria exigido por la caridad

El amor a la patria es natural al hombre.

Crisis de patriotismo en nuestro país. Extraña vacilación de algunos cristianos.

1.º Todo hombre está obligado a amar a su patria.

2.º Por motivos especiales y en virtud de la caridad, el cristiano está obligado a consagrar a su patria un amor más alto y más religioso.

1. Todo hombre está obligado a amar a su patria.

Indignación de los pueblos contra los que no aman a su patria. El patriotismo se nos impone en virtud del amor que nos debemos a nosotros mismos, a nuestros prójimos y a nuestros amigos.

1. *El amor que nos tenemos a nosotros mismos nos obliga a amar a nuestra patria.*

a) En el orden físico, la patria contribuye a asegurarnos el primero de todos los bienes: la vida. En nuestros temperamentos particulares se halla algo de la tierra, del aire, de las tempestades de la patria.

b) En el orden intelectual, el suelo, el clima, ejercen una acción sobre el cerebro y el espíritu. La lengua ejerce otra. Servicios que nos presta la lengua materna.

c) En el orden moral, nuestra ascensión hacia el bien será grandemente facilitada por los ejemplos de nuestros antepasados. Por qué los ejemplos de nuestros padres nos impresionan más particularmente. La historia nacional nos recuerda estos ejemplos.

d) La sociedad encerrada en los límites de la patria nos presta a cada uno de nosotros inmensos servicios, por su organización militar, por su organización económica, por su organización legislativa, por el socorro que nos ofrece cuando los gobiernos son tiránicos.

2. *Debemos amar a nuestros conciudadanos:* es una exigencia de nuestro corazón y una necesidad. La patria une los distintos siglos y a los individuos de una misma generación.

a) No se puede amar a los muertos sin amar el suelo de la patria, que es el polvo de los muertos; no se puede amar a los muertos sin amar la lengua nacional, que nos inicia en su pensamiento, en sus sentimientos; no se puede amar a los muertos sin amar la historia, que los vivifica; no se puede amar a los muertos sin amar la sociedad nacional, que es su obra.

b) La patria nos une a los vivientes que más se parecen a nosotros. Esta semejanza, principio de simpatía especial, la debemos a la tierra que es nuestra madre común. La lengua revela esta simpatía. La historia nos aproxima, la sociedad nacional estrecha todos los lazos que nos unen.

2. El amor a Dios nos impone una obligación más estricta de amar a nuestra patria y de dar a este amor un carácter netamente religioso y sagrado.

a) Lo que es para el cristiano el suelo que Dios le ha dado en heredad. Lo que era la tierra prometida para los israelitas. Cómo Cristo ha extendido al mundo entero las bendiciones reservadas en otro tiempo a la nación

judía. La tierra de la patria suministra el agua del bautismo, el pan y el vino de la eucaristía, el óleo de la confirmación, del sacerdocio, de la extremaunción; los mármoles y las piedras del templo de Dios. Lo que es el templo de Dios en la vida nacional; lo que es en la vida cristiana por el altar, por el tabernáculo. Imposibilidad de amar a Dios sin amar al templo, sin amar las piedras del templo, sin amar el suelo que suministra las piedras para el templo y la materia de los sacramentos.

b) Para el cristiano, el campo de los muertos (el cementerio) es lo que queda de los cuerpos organizados que han participado de la gracia de Cristo, ofrecido un asilo al Espíritu Santo, y que después de la resurrección alabarán a Dios por los siglos de los siglos.

c) La caridad rinde culto a la lengua nacional, cuyas fórmulas nos han enseñado el nombre de Dios y el misterio de Cristo, que ha ofrecido a nuestros antepasados los himnos de su adoración, que está impregnada del Verbo de Dios, que, llena del espíritu evangélico, ha ganado para Dios las almas y los pueblos.

d) La caridad está vinculada a la historia nacional, que es la gesta de Dios. Armonía de la razón y de la fe para mostrarnos la intervención de Dios en la historia. Cómo esta intervención es visible en la historia de Francia y cómo se ama la historia de Francia cuando se ama a Dios [1].

e) La sociedad francesa debe ser amada por todo el que ame a Dios, porque ella ha sido el apóstol de Cristo y el soldado de Dios. En qué medida ha sido apóstol de Cristo. ¡Cuántos santos deben a nuestro apostolado su aureola! ¡Cuántas naciones le deben su conversión al Evangelio! Fidelidad de Francia a su vocación. Soldado de Dios, Francia lo ha sido durante todo el curso de su historia. Servicios que nuestra bandera ha prestado a la cruz, servicios que la cruz ha prestado a nuestra bandera. Quien ama a Dios ama al más audaz de sus soldados, al más heroico de sus apóstoles: Francia [2].

Nuestra caridad debe extenderse desde nuestro Dios a nuestra patria. Nos está prohibido el desanimarnos, el mostrarnos indiferentes a nuestra patria si es que amamos a Dios. Ejemplos de Jesucristo. Cuanto más amemos a Dios, más amaremos a nuestra patria. Cómo debemos probar la superioridad de nuestro patriotismo.

6. El amor a la Iglesia exigido por la caridad

Por encima de la sociedad natural está una ciudad más amplia, patria de todos los hijos de Adán: la Iglesia. Ya se la considere en su relación a los hombres o en su relación a Dios, la caridad nos fuerza a amar a esta sociedad visible, públicamente organizada, que se llama Iglesia católica.

1. La Iglesia es la insigne bienhechora de la humanidad. Cualquiera que ame a la humanidad ama necesariamente a la Iglesia.

1. *La Iglesia, poder eminentemente intelectual,* nos asegura un primer bien: la verdad.

a) Conserva y hace fructificar el tesoro de las verdades *naturales,* evidentes, ciertas, que la razón ha descubierto por la intuición o por la demos-

[1] Sin desmentir lo que afirma el P. Janvier con respecto a Francia, la acción de la divina Providencia aparece también, con caracteres marcadísimos, en la gloriosa historia de España. *(N. del A.)*

[2] Todo esto puede aplicarse también a nuestra España inmortal, que ha figurado siempre a la vanguardia de la cristiandad y llevó la fe de Cristo a veinte naciones americanas y a los más remotos pueblos de la tierra. *(N. del A.)*

tración. Superioridad de su filosofía sobre todas las otras. Servicios que rinde por la intransigente hostilidad hacia los innovadores, por la soberana independencia y por la seguridad en sus juicios. Hace fructificar las verdades exploradas por maestros de la sabiduría profana. Sus doctores han sacado de los principios establecidos por Platón, por Aristóteles, las conclusiones más luminosas. Bajo su acción, los problemas de la metafísica son esclarecidos, las nociones son precisadas. Sería imposible enumerar los resultados filosóficos debidos al esfuerzo intelectual del genio inspirado por la Iglesia. Santo Tomás de Aquino simboliza el progreso que la Iglesia ha imprimido al espíritu humano. Papel de este doctor en la enseñanza de la verdad racional.

b) La Iglesia nos ha entregado la verdad *sobrenatural*. No es ella la que ha dictado el Evangelio, pero es ella quien le ha recibido en depósito. Pero el Evangelio es, sin ninguna comparación, la fortuna más preciosa del espíritu. La Iglesia lo posee para comunicarle; ella lo comunica a todos e inicia a los más humildes en los secretos de la divinidad.

2. *La Iglesia, poder moral*, mantiene eficazmente las leyes de la conciencia.

Su actividad bienhechora: *a)* en la vida privada; *b)* en la vida doméstica; *c)* en la vida social; *d)* en la vida política. Ilusión de los que se imaginan no poder servir a la Iglesia sin traicionar al Estado. Lo que la Iglesia ha hecho por la autoridad de los reyes, por la libertad de los pueblos, por la formación de los soldados, de los magistrados, etc.

3. *La Iglesia, poder maternal*, se interesa por los males físicos de la humanidad. Número y superioridad de las obras que ha fundado para disminuir y curar las miserias humanas. Testimonio de sus propios enemigos.

4. *La Iglesia, dispensadora de la vida divina*, deposita en nosotros su germen por el bautismo, la desarrolla, asegura su virilidad, la nutre, la extiende a la familia y a la sociedad e impide, por los otros sacramentos, que perezca. Por medio de los sacramentos nos confiere las fuerzas que nos permiten asirnos invenciblemente a la verdad, al bien, y alcanzar la suprema felicidad.

Conclusión: no se puede uno amar a sí mismo ni amar a sus hermanos sin amar a la Iglesia.

2. Es imposible amar a Dios sin adherirse a la Iglesia por un filial sentimiento.

1. *La Iglesia es la mensajera de Dios*, que por ella nos instruye, nos gobierna y nos corrige. Acoger, honrar, combatir u odiar a la Iglesia es acoger, honrar, combatir u odiar a Dios. Enseñanza de Cristo a este respecto (Lc. 10,1-16).

2. *La Iglesia es la servidora de Dios*. A través de todas sus obras establece el reino de Dios. La táctica que consiste en querer separar la causa de Dios de la causa de la Iglesia ha sido desenmascarada, lo mismo que la que pretende hacer guerra al clericalismo y a la vez respetar a la Iglesia. Nuestros adversarios saben bien que, prohibiendo entrar a la Iglesia en las escuelas, en los hospitales, destierran al mismo Dios de la vida individual, social o doméstica. Todo lo que gana la Iglesia es Dios quien lo gana; todo lo que pierde la Iglesia es Dios quien lo pierde. Explicación de estas dos expresiones.

3. *La Iglesia es la esposa de Cristo*. Es imposible ser amigo de Cristo sin ser amigo de la Iglesia. El esposo fiel es sensible a los honores que se rinden a su esposa: ultrajar a la criatura que lleva su nombre es herirle en

lo más vivo de su corazón. Cuanto más noble e irreprochable es la esposa, tanto más susceptible se muestra el esposo. Cuanto más unidos están, tanto más se desgarra el alma del uno si se desgarra el alma del otro.

Belleza de la Iglesia, unión indisoluble de la Iglesia con Cristo.

4. *La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo.* Explicación de esta proposición. Consecuencias de esta doctrina: nadie podrá agradar a Jesucristo si no venera a la Iglesia. Cristo considerará como hecho a El mismo todo lo que se haga en pro o en contra de la Iglesia; incluso Cristo se muestra más afectado por las atenciones que se prestan a su Cuerpo místico que por la solicitud que se manifiesta a su propio cuerpo personal. Enseñanzas de San Agustín, de San Pablo (2 Cor. 11,28-29). Grito de Lacordaire cuando Lamennais se sublevó contra la Iglesia.

El profeta Balaam nos enseña lo que todo hombre inteligente y sincero debe a la Iglesia (cf. Num. 24,5-9). El cristiano consagra a la Iglesia un culto más alto. Cómo le testimonia su amor, cómo incluye en su amor a la Iglesia militante, a la purgante y a la triunfante; cómo su caridad sobrenatural se extiende a todo lo que merece el afecto de su corazón.

7. Necesidad de amar a Dios «con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todas nuestras fuerzas»

¿Cómo se ha de amar a Dios? Respuesta de la religión: «Con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas» (Deut. 6,5).

¿Qué significan estas tres expresiones?

1. Amar a Dios con todo el corazón significa:

1. *Amarle internamente.* Inutilidad de la religión exterior que no tiene su raíz en un sentimiento interno. Severidad de Cristo con los fariseos, que honraban a Dios únicamente con los labios.

2. *Amar con todo el corazón es entregarse a un sentimiento que domine toda la vida afectiva.* La voluntad es la fuerza que regula la vida afectiva. Por consiguiente, la caridad será soberana en la vida afectiva cuando domine de modo absoluto a la voluntad. Entonces Dios es amado en sí mismo; reina por el amor y sobre el amor.

2. Amar a Dios con toda nuestra alma es consagrarle todos los elementos constitutivos de nuestro ser. El alma, en efecto, es en nosotros el principio vital; quien está adherido a otro con toda el alma, está ligado a él en toda su substancia. De manera que amar a Dios con toda el alma es:

1. *Amarle con todo nuestro espíritu.* Se ama a Dios con todo el espíritu:

a) Cuando se piensa continuamente en El.

b) Cuando se vive con El por los ejercicios de la contemplación.

c) Sobre todo, cuando se somete totalmente la propia inteligencia a la inteligencia y a la palabra de Dios.

2. *Se ama a Dios con toda el alma* cuando se obliga a los sentidos y al cuerpo a respetar la ley de Dios. El alma medio cautiva por los sentidos sólo está medio cautiva por la caridad. Desde el momento en que la caridad domina, arrastra la sensibilidad en su ascensión. Somete el cuerpo a disciplina, le obliga a convertirse en servidor de Dios.

3. Amar a Dios con todas las fuerzas es someterse a todos los sufrimientos antes que separarse de él. El que ama a Dios con todas sus fuerzas:

a) Renuncia por El, si es preciso, a los bienes materiales.

b) Afronta por El las maledicencias de la opinión.

c) Le prefiere a sus otros amigos y se expone por El a los resentimientos y venganzas.

d) Sufre por El los males que afectan a su cuerpo o a su persona.

e) Muere sin vacilar, si ha de elegir entre Dios y la vida.

Tal es el amor que nos pide Dios; no podría pedir menos. Está obligado a hacerse servir, honrar y amar como Dios. Por otra parte, la caridad tiene las mismas exigencias. Tiende a la adoración, es decir, quiere vivir totalmente bajo el dominio completo de su objeto.

8. Obligación de referir, mediante la caridad, toda nuestra vida a Dios

Todo el esfuerzo de la caridad tiende a la gloria de Dios. Ideal de la vida cristiana señalado por San Pablo (Rom. 14,7-8; 2 Cor.5,9 y 14-15). Este ideal nos obliga a orientar a Dios todas nuestras acciones. La doctrina católica nos enseña cómo satisfacer este deber.

1. La caridad refiere a Dios todas nuestras acciones y nuestra vida toda.

1. Error del mundo moderno cuando pretende que ciertas obras pertenecen a la religión y otras permanecen ajenas a ella. Parte de un principio falso, a saber: que se puede ser cristiano por dentro y pagano en el exterior; creyente en la vida privada e incrédulo en la pública. La caridad juega en el orden sobrenatural el papel de la prudencia en el orden natural. No se propone más que un único fin: Dios.

2. Esta virtud se apodera de toda nuestra actividad para consagrarla a Dios. Consigue que el sabio estudie, que el orador hable por Dios. Razón de esta exigencia: la caridad se adueña de todo nuestro ser y ama a Dios por sí mismo. Cambio que se experimenta cuando la caridad se convierte en motor supremo de la vida, cuando Dios se hace de una manera positiva el fin de todas nuestras acciones. Ejemplos de los santos, proceder de los reyes de Francia en su consagración, actitud de San Pablo (Rom. 8,37).

2. ¿A qué nos obliga esta ley?

1. Exageración de la herejía que declara malo todo acto que no es referido formal y explícitamente a Dios. Laxismo de la herejía que se esfuerza en probar que se puede ser amigo de Dios sin pensar en El, sin sujetarse por El a ninguna disciplina.

2. Sabiduría de la doctrina católica:

a) Nos impone de vez en cuando actos positivos por los que nos entregamos al servicio de Dios. Al despertarse la razón y en el trance de la muerte, estamos obligados a consagrarnos a Dios. Estos dos actos, sin embargo, no son suficientes. Es preciso renovarlos algunas veces. Condenaciones pronunciadas, en este sentido, por el papa Inocencio XI.

b) Las costumbres introducidas por el cristianismo responden de modo admirable a la obligación que tenemos de afirmar nuestra voluntad de vivir para Dios. En efecto, satisfacemos esta obligación al ofrecernos a Dios por la mañana y por la noche y dando más solemnidad a este acto los domingos y con ocasión de las fiestas principales.

c) La caridad se acrecienta si comenzamos nuestras principales acciones con un homenaje al Creador. Prácticas en uso entre las almas piadosas,

entre los apóstoles, entre los sabios cristianos, en nuestras escuelas, en nuestras asociaciones.

d) Los santos alcanzan la perfección de la caridad viviendo de una manera ininterrumpida y explícita por Dios y para Dios, rogándole que acepte cada uno de sus pensamientos, de sus sentimientos, y cada una de sus acciones.

Exhortación: es necesario permanecer fieles a las costumbres cristianas.

9. Esterilidad de las obras y de las virtudes que no están animadas por la caridad

Himno de San Pablo en honor de la caridad (1 Cor. 13,1ss.). El Apóstol eleva a la caridad por encima de todas las perfecciones del espíritu y del corazón. Para comprender su pensamiento es necesario explicar: 1.º, cómo las virtudes y las obras son estériles sin la caridad; 2.º, cómo la caridad comunica a nuestros actos, aun los más humildes, una admirable fecundidad.

1. Esterilidad de los carismas y de las obras sin la caridad.

1. San Pablo afirma, ante todo, que, sin la caridad, la perfección de la palabra, la perfección del pensamiento, la perfección de las obras, son dones insuficientes y estériles.

1. El don de lenguas. Honor otorgado por los griegos al arte de hablar bien. Favor de que gozan entre nosotros la literatura y la elocuencia. Papel de la palabra apostólica en el cristianismo. Importancia del don de lenguas para la difusión de la palabra apostólica. Valor que se atribuía al don de lenguas en la primitiva Iglesia, y en particular en Corinto. Sin embargo, San Pablo enseña que, sin la caridad, la gracia de la palabra es estéril para aquel que la posee. Es inútil, porque está muerta, pues procede de un ser muerto.

2. El don de profecía, el conocimiento de los misterios, la posesión de la ciencia perfecta, la fe capaz de transportar las montañas, no tienen mayor eficacia si falta la caridad. Grandeza sobrehumana de quien poseyese todos estos dones. Sin embargo, a los ojos del verdadero Dios, tal hombre significaría menos que el más humilde cuya alma estuviese rebosante de caridad. ¿Por qué? Porque las gracias carismáticas no llevan consigo, necesariamente, la amistad con Dios, y la caridad sí: es su misma definición.

3. Las obras tampoco llenan el vacío de la caridad. Ilusiones corrientes a este respecto. Doctrina del Apóstol aplicada no sólo a las obras ordinarias, sino también a las obras heroicas (1 Cor. 13,1-3). Sin la caridad, estas obras, aunque no sean malas, no tienen valor alguno para la salvación personal. Explicación de este principio: ninguna virtud puede unirnos a Dios si falta la caridad. Ejemplo de las vírgenes fatuas (Mt. 25,1-13).

2. La caridad comunica vida y fecundidad a nuestras virtudes, nuestras obras y nuestros actos.

1. No solamente las grandes virtudes, como la fe, la esperanza, la justicia, animadas por la caridad tienen un alcance infinito, sino la más insignificante obra buena, la limosna de un vaso de agua o de una moneda, nos merece la vida eterna.

2. La caridad puede incluso sustituir a todas las obras exteriores. Un hombre ciego, sordo, mudo, paralítico, incapaz de un solo movimiento,

podría, con sólo la caridad interior, llegar a ser un gran santo, tener una vida extraordinariamente fecunda.

3. ¿Por qué la caridad ejerce una influencia tan favorable sobre las virtudes y sobre las obras por sí mismas estériles?

a) Porque nos convierte en amigos de Dios. Ahora bien, nos conmueven más los pequeños dones de nuestros amigos que las mayores prodigalidades de los indiferentes.

b) Porque por la caridad obramos por Dios y en nombre de Dios; Dios es en nosotros el supremo motor. Ahora bien, propio de Dios es producir mediante las más ínfimas causas efectos maravillosos.

c) Porque la caridad hace vivir a Jesucristo en nosotros. Entonces, nuestras obras se convierten en obras de Jesucristo. Pues bien, una lágrima, una gota de sangre de Cristo, tienen a los ojos del Padre un valor infinito, porque emanan de una persona divina.

4. ¿Por qué la caridad puede reemplazar a todas las obras exteriores? Porque Dios, en realidad, no exige más que un tributo: el del amor, que contiene implícitamente todos los otros. Poseyendo el corazón, es dueño del principio de todo el bien de que somos capaces. Esta doctrina es consoladora para las almas a las que la Providencia no permite desplegar al servicio de Dios todo el celo que querrían.

Dos lecciones que debemos sacar de esta plática:

1.º No nos forjemos ilusiones sobre el valor de las vidas a las que no anima la caridad.

2.º Si no estamos en caridad, es preciso que la recuperemos con las lágrimas de la penitencia sacramental; si ya la poseemos, pongamos cuidado en no perderla; y para no perderla, trabajemos por acrecentarla en nuestras almas.

10. Orden establecido en nuestros afectos por la caridad

La caridad, al prescribirnos amar a Dios con todas nuestras fuerzas, no nos obliga a olvidarnos de nosotros mismos ni a desentendernos de nuestros semejantes; por el contrario, nos obliga a amarnos y amar a los otros. Pero regula el orden de nuestros afectos. El orden que la caridad establece alcanza a las personas que amamos y a los bienes que deseamos para ellas.

1. Debemos amar a Dios por encima de todas las cosas.

a) Palabras de Jesucristo anunciando esta ley y la urgencia de la misma. Estas palabras nos indican que la caridad es un amor profundo; nos enseñan que nos equivocamos gravemente cuando adjudicamos a Dios el segundo o incluso el último lugar en nuestro corazón.

b) Sin embargo, es preciso entender el sentido de esta enseñanza. Amar a Dios sobre todas las cosas no es necesariamente sentir su amor con más intensidad que los otros; es preferir a Dios por la voluntad, en lo profundo del alma, a todo lo demás. y estar dispuestos, para no apartarnos de El en lo más mínimo, a separarnos de los seres más queridos.

c) ¿Por qué debemos amar a Dios más que a nosotros mismos y sobre todas las cosas? Por dos razones:

1.º Porque sólo Dios, considerado en sí mismo, es la Belleza infinita, a la que nunca seremos capaces de amar todo cuanto merece ser amada. Ninguna criatura tiene este título para nuestro amor.

2.º Porque, si consideramos a Dios en relación a nosotros, encontramos en El nuestro Bien más que en nosotros mismos y más que en el mundo entero.

2. Después de Dios, lo que más debemos amar es a nosotros mismos.

a) Razón de esta doctrina: para establecer el orden de la caridad es necesario considerar el valor intrínseco del ser amado y las relaciones íntimas del mismo con el ser que ama. Ahora bien, nadie, excepto Dios, está tan cerca de nosotros como nosotros mismos. Por esto estamos obligados a preferirnos a nuestros semejantes.

b) Consecuencias de esta enseñanza:

1.º Es preciso preferir la propia alma a la de los otros. Jamás está permitido perder la propia alma por salvar la de los otros.

2.º Hay que preferir el alma de los otros a nuestro cuerpo, porque esta alma vale más que nuestro cuerpo, ya que está más cerca de nuestra alma y es más semejante a ella que nuestro propio cuerpo.

3.º Se debe preferir el propio cuerpo al de los otros. Explicación de este principio que respeta el orden de la caridad, dejando al mismo tiempo todas las puertas abiertas al heroísmo y al sacrificio.

3. El amor entre nuestros semejantes.

Siendo iguales todas las demás condiciones, el primer lugar pertenece a los mejores, que son los más ardientes amigos de Dios.

a) Razón de esta doctrina: cuando se ama a Dios sobre todas las cosas, después de El lo que más se ama son aquellos que más se asemejan a El. Consecuencias prácticas: errores de ciertos cristianos, siempre indulgentes para los impíos, siempre duros para los buenos y para los amigos de Dios.

b) Para establecer de manera completa y definitiva el orden de nuestros afectos hacia nuestros semejantes, hay que considerar también las relaciones de éstos con el que ama. Consecuencia: nuestros parientes, nuestros amigos, nuestros conciudadanos, deben ser preferidos a los extraños, sin rechazar a éstos. Error y culpabilidad de quien infringe esta ley.

4. ¿En qué orden hemos de colocar los bienes que queremos para nuestros amigos?

1. La gloria de Dios es el bien que debemos procurar por encima de todo, puesto que debemos amar a Dios sobre todas las cosas, y amarle sobre todas las cosas es desear para El mayor bien que al resto del mundo. Lamentable conducta de los hombres que siempre tienen miedo de prestar demasiada atención a la causa de Dios.

2. Trátese de nosotros o de los demás, el primer bien que debemos buscar es la salvación eterna, sin la cual las otras ventajas son inútiles.

a) Por consiguiente, para nosotros mismos y para los otros, ante todo, hay que buscar el reino de Dios. Ceguera de los parientes y amigos que olvidan este precepto.

b) Siendo la santidad el único medio de conseguir la salvación, no se puede desear la una sin la otra. Por tanto, es necesario desear ardientemente la santidad de quienes amamos y preferir para ellos la gracia y la virtud a los bienes temporales más preciosos.

c) Los bienes de esta vida: salud, riquezas, etc., deben ocupar un lugar en nuestra solicitud, pero el último de todos.

11. El ideal de la caridad: la pasión de nuestro Señor

Cristo afirma ante sus apóstoles la voluntad de probar su amor hacia el Padre con un testimonio magnífico. Durante su pasión se muestra el modelo más acabado de caridad:

1.º Pensando continuamente en su Padre.
2.º Haciendo todo lo que su Padre le manda.

1. Jesús muestra su amor al Padre pensando continuamente en El.

Pensamos sin esfuerzo en aquellos que amamos. Cuanto más les amamos, tanto más pensamos en ellos; cuando nuestro amor hacia ellos nos domina totalmente, llenan por completo nuestra mente.

1. Cristo da a su Padre esta primera muestra de dilección. Desde la Cena hasta la muerte no cesa de pensar en su Padre.

a) Piensa en su Padre cuando eleva su mirada hacia El, cuando le adora, cuando le habla, cuando ora, cuando habla de El a los que le rodean, cuando se encierra en prolongado silencio para mejor contemplarle.

b) Jesús detiene su mirada sobre cada atributo del Padre: sobre su santidad, sobre su justicia, su omnipotencia, su misericordia.

2. Los dolores más atroces no pueden distraerle de este pensamiento dominante.

a) En el huerto de los Olivos, la turbación, la tristeza, el temor, el pesar, el tedio, no le arrancan de esta visión. Los gritos de su agonía están llenos del nombre de su Padre.

b) En el momento del prendimiento, ante el sanedrín, ante Pilato, bajo los ultrajes, mira a su Padre; agoniza llamando al Padre, muere pronunciando su nombre.

c) Este fenómeno singular prueba en qué medida amaba Jesús a su Padre.

2. Jesús afirma su amor al Padre, haciendo todo lo que le ordena.

El cumplimiento de los mandamientos de Dios, tal es el signo infalible por el que se reconoce la fuerza de la caridad. El cumplimiento de los más duros mandamientos de Dios, tal es el signo infalible por el que se reconoce la perfección de la caridad.

1. Cristo, durante toda su vida, se sometió a todo lo que pedía su Padre (Io 8,29). Explicación de esta verdad. Pero se siente más impaciente por subir al Calvario que de gozar de la transfiguración en el Tabor.

a) Durante la pasión cumplió rigurosamente, totalmente, a la letra, la voluntad de su Padre.

Tiene miedo de transgredir, aunque no sea más que el más mínimo punto, esta santa voluntad. Se opuso a toda diligencia que le evitase un sufrimiento querido por su Padre (Io. 18,11). No pide ninguna mitigación del suplicio que su Padre le impone (Mt. 26,53-54).

b) Sufre en la hora señalada por el Padre, sin adelantarla ni retrasarla. Larga serie de caprichos crueles a que se somete.

2. Cristo se emplea totalmente en la ejecución de los designios divinos:

a) Su alma se abandona a la tristeza, al temor, etc.

b) Su espíritu asiste, sin intentar substraerse, a espectáculos que le torturan.

c) Su corazón no resiste, se ofrece a todos los golpes.

d) Su sensibilidad obedece con la misma docilidad: los ojos, los oídos,

los labios, el olfato, el gusto, soportan sin protesta los suplicios que se les infligen.

e) El cuerpo evita toda protesta: la cabeza, la cara, las espaldas, las manos, los pies, los músculos, los nervios, etc., se entregan al sufrimiento que reclama el Padre.

3. Cuanto más duras son las órdenes recibidas, tanta más prontitud pone Jesús en ejecutarlas. A medida que los dolores se hacen más intolerables, la obediencia del mártir parece más serena, más entusiasta. Se muestra en todo su heroísmo cuando el Padre pide a su Hijo el sacrificio supremo de la vida.

4. Explicación de este fenómeno. Una voluntad inquebrantable sostiene a Cristo: la voluntad de hacer lo que quiere su Padre. Un alimento nutre, embriaga, exalta esta voluntad: el amor del Padre, la divina caridad, que, no hallando ningún obstáculo, se despliega libremente y aparece en toda su altura, profundidad, anchura y longitud.

El mundo sabe que Jesucristo amó a su Padre, sabe que Cristo probó su amor mediante el cumplimiento de los mandatos del Padre. Ha de saber también que, amando de esta manera, Cristo ha querido arrastrarnos por el camino de su incomparable caridad. La lección que se desprende de esta plática es que el único medio que tenemos para probar nuestro amor a Dios es cumplir su santa voluntad, y cumplirla con tanta más valentía cuanto más difícil nos parezca.

12. El pan de la caridad

La Eucaristía es el pan de la caridad:

1. La caridad de Cristo nos la da.
2. La caridad del hombre la recibe.

1. La caridad de Cristo nos la da.

a) La Eucaristía contiene a Jesucristo mismo verdadera, real y sustancialmente. Al dárnosla, Jesucristo se da a sí mismo.

b) El sentimiento que inspira a Jesucristo el darse a nosotros hasta el extremo de hacerse nuestra comida y nuestra bebida es el amor. Propio del amor, en efecto, es unir los seres tan íntimamente como es posible. Bajo el influjo de un amor inconcebible Jesucristo realiza tantos milagros para unirse a nosotros. No cabe la menor duda de que el amor del Salvador es el que nos da al Salvador en la Eucaristía.

2. La caridad del hombre recibe el pan eucarístico.

a) Recibir la Eucaristía sin tener caridad es recibirla sólo materialmente; Cristo no penetra más allá de los labios, más allá de las entrañas, que no son sino el umbral exterior del alma.

b) Sólo la caridad nos permite sacar provecho de la Eucaristía; gracias a la caridad, el alma se asimila las energías de la Eucaristía, como gracias al calor vital se asimila el organismo la virtud nutritiva de los alimentos.

Hay que adorar el amor que nos da Cristo, obedecer a Cristo, que quiere ser comido. Es preciso obedecer a la caridad, que está en nosotros y nos apremia a unirnos por la comunión al Cristo que amamos.

II. EFECTOS DE LA CARIDAD

1. El gozo o la alegría

Toda virtud ejerce un influjo bienhechor. Tal influjo es proporcionado a la perfección de la virtud. La caridad, reina de las virtudes, se traduce en el hombre que la posee, hacia dentro, en efectos maravillosos, y al exterior, en obras incomparables.

Su primer fruto en nosotros es la alegría. Error de quienes ven en el amor del hombre hacia Dios un amor que deseca el corazón y alimenta en él una tristeza sombría y una melancolía inexorable.

¿Por qué la caridad es fuente de alegría? ¿Por qué esta alegría está por encima de cualquier otra?

1. La caridad es para nosotros causa de alegría porque nos une a Dios.

a) El amante encuentra su alegría en presencia del ser amado. Pruebas de esta afirmación. Felicidad que nos proporciona todo lo que nos recuerda a los amigos. Dolor causado por su ausencia. Suspiros de Raquel. Gemidos de San Bernardo. Desolación de las madres, de las esposas, etc., a quienes la guerra ha arrebatado a sus hijos o esposos. ¿Por qué este fenómeno? Porque, al unirnos a nuestros amigos, agregamos, de alguna manera, su vida a la nuestra. Esta dilatación de la vida es la alegría misma.

b) Aplicación de esta doctrina a la caridad. La caridad nos une a Dios de una manera real y efectiva. El misterio que envuelve esta unión no impide en modo alguno su realidad. Sentido de las palabras de San Pablo (2 Cor. 5,6). Resultado de esta unión: participamos en la felicidad de Dios. Testimonio de San Juan de la Cruz. Irradiación de la divinidad en nosotros. Acrecentamiento de luz, de fuerza, de vida que sacamos de esta irradiación.

Esta primera alegría nos viene del provecho que sacamos de nuestras relaciones con Dios.

2. La caridad nos proporciona otra segunda alegría más desinteresada, que se debe a su condición de amistad superior.

a) La amistad encuentra su más dulce dicha en la felicidad del ser amado. Prueba de esta afirmación por los hechos.

b) La caridad conoce esa alegría, porque el que ama a Dios comprueba que Dios posee, en grado infinito, todas las perfecciones y todas las felicidades posibles. Intensidad de la felicidad que adquiere por esta comprobación.

c) Aumenta la alegría cuando vemos al universo aclamar al Dios que amamos; cuando, ante nuestros ojos, los seres más razonables, los espíritus más justos, las conciencias más religiosas, rinden homenaje a la trascendente grandeza de Dios. Admirable espectáculo que ofrece el mundo durante la guerra actual: los príncipes, los pueblos, los caudillos, los soldados de todos los países se dirigen a Dios como al árbitro de la victoria y del destino. Esta unanimidad en favor de nuestro Dios nos hace en extremo dichosos.

3. La alegría de la caridad supera a todas las alegrías de la tierra por su carácter esencialmente espiritual y por su solidez.

La alegría de la caridad, como la caridad misma, se desarrolla en las profundidades del alma, porque Dios, principio de esta alegría, es un espíritu puro, que no es accesible directamente más que al espíritu.

a) A pesar de que algunos las menosprecien, las supremas alegrías son las del espíritu. Siendo el espíritu la parte más noble de nuestra naturaleza, sus satisfacciones son de orden superior a las de la carne y de los sentidos.

b) El objeto de la alegría espiritual es superior en esencia al de la alegría sensible, ya que todo lo espiritual está por encima de lo sensible, porque las cosas espirituales se comunican enteras y, al mismo tiempo, por razón de su indivisibilidad, mientras que las sensibles no se comunican más que parcial y sucesivamente.

c) Por qué razones las alegrías sensibles nos impresionan más que las alegrías espirituales. Preferencia que debemos, con todo, a éstas. Por otra parte, los sentidos participan indirectamente de las alegrías del espíritu y de la caridad. Delicias en las que serán sumergidos después de la resurrección, cuando la caridad los haya transfigurado al derramar en el alma todas sus dulzuras.

d) La alegría de la caridad es superior a las otras alegrías espirituales porque es sobrenatural. Repugnancia insensata hacia lo sobrenatural de ciertos espiritualistas. Sin embargo, lo sobrenatural, por ser específicamente divino, es superior a lo natural. La bienaventuranza propia de Dios sobrepasa todas las bienaventuranzas de las criaturas. La alegría de la caridad nos hace participar de esa bienaventuranza de Dios y, en consecuencia, nos hace más felices de lo que podríamos ser por las otras bienaventuranzas. Testimonios de San Juan de la Cruz y de David (Ps. 83,11).

4. Solidez de la alegría de la caridad.

a) Esta alegría proviene del beneficio que sacamos de nuestro trato con Dios. Ahora bien, depende de nosotros el permanecer siempre unidos a Dios, mientras que no depende de nosotros el retener a los otros seres en los que buscamos felicidad. Las alegrías que nos ofrecen las criaturas se consumen; la que nos ofrece Dios es inagotable.

b) La alegría que la caridad nos hace hallar en la visión de la dicha de Dios es sólida, además, porque, mientras las criaturas cuya felicidad constituye la nuestra están sujetas a todas las vicisitudes, Dios permanece al abrigo de toda desgracia y de todo cambio.

Que los cristianos se entusiasmen con esta divina alegría. Escandalosa conducta de las almas que, en la actualidad, en medio del duelo universal, buscan todavía placeres en las fiestas mundanas, en bailes frívolos, etc.

Cuanto más tristes son los días en que nos ha tocado vivir, tanto más debemos refugiarnos en la alegría de Dios, que nadie puede arrebatarnos ni en el tiempo ni en la eternidad.

2. La paz interior

La paz es la perfección de la alegría. Por esto, la caridad es a la vez principio de alegría y de paz. La paz del mundo y de las sociedades depende de la paz interior de los individuos, de suerte que la paz del alma, la paz social y la paz internacional se fundamentan en la caridad.

La caridad es el principio de la paz interior en cada uno de nosotros, porque es el principio del orden y de la tranquilidad, que son los dos elementos de la paz.

1. No existe paz sin orden.

Definición del orden según San Agustín: «la disposición que asigna a cada cosa el lugar que le corresponde según su semejanza o desemejanza». Imposibilidad para un alma de gustar la paz si no vive en orden. El orden interior consiste en la sumisión de la voluntad humana a Dios, en la sumisión de la carne y de los sentidos a la voluntad racional. La caridad trae consigo esta doble sumisión.

1. *a)* No hay paz interior para quien no se inclina ante el dominio absoluto de Dios. Zozobras de los impíos. Explicación de este fenómeno. La voluntad que no está sometida a Dios se divide y se hace teatro de luchas dramáticas, porque choca, al tratar de revelarse contra Dios, con la ley divina que está grabada en ella, y que no cede. Confesiones conmovedoras de San Agustín. El único medio para restablecer el orden es someter nuestra voluntad a la de Dios.

b) El primer efecto de la caridad es imponer al alma esta sumisión, porque su primer efecto es establecer la unidad de deseos y aspiraciones entre aquellos que une. Obediencia perfecta de Jesucristo a su Padre. Imposibilidad de amar a Dios sin observar sus mandamientos. Unidad, pacificación del alma que respeta este orden.

2. El orden no será perfecto si no se extiende a la carne y a los sentidos; si la carne y los sentidos no se someten indirectamente a Dios, sometiéndose directamente a la voluntad racional. La caridad conduce a lograr esto: 1.º, fortaleciendo la voluntad; 2.º, disponiendo los instintos a la sumisión que les conviene.

a) La caridad da a la voluntad racional toda su autoridad, porque, en su calidad de virtud, proporciona energías nuevas a la potencia en la que reside; porque, siendo la más perfecta de las virtudes, conduce a su última perfección la fuerza de la voluntad, que, consolidada de este modo, no permite ya a los sentidos suplantarla.

b) La caridad debilita las pasiones y las dispone a la obediencia que la razón les pide. Cambios que se obraron en San Agustín cuando la caridad nació en su corazón, donde las pasiones se atemperaron y se hicieron tímidas.

La caridad conduce a esta transformación, dotando al alma de las virtudes morales que adaptan las facultades inferiores y el organismo mismo a las exigencias del orden que reclama la paz.

2. La paz interior lleva consigo una tranquilidad permanente.

Esta tranquilidad exige que el deseo central del alma esté fijado; progresa cuando todas las aspiraciones se encaminan hacia un solo y mismo objeto; se corona cuando los deseos se satisfacen por la posesión del bien al que aspiran. La caridad produce este triple efecto.

1. La caridad *fija* el deseo central del alma en Dios. Tal anhelo es la tendencia a la perfecta felicidad. Ahora bien, la caridad supone que se ha elegido a Dios como fin último. Esta elección pone fin a las inquietudes, a las búsquedas, y termina en el reposo del deseo, *quies desiderii*. En qué consiste este reposo.

2. *a)* La tranquilidad *progresa* por la caridad que orienta todos nuestros deseos hacia Dios, porque esa caridad nos hace amar a Dios con todas

nuestras fuerzas. Los santos arrebatados totalmente por los impulsos que les arrastraban hacia Dios.

b) Tranquilidad duradera, porque se apoya sobre la caridad, que es una cualidad permanente, un amor en sí mismo indestructible.

c) Quietud definitiva, porque la caridad nos liga a Dios como al fin último, más allá del cual nada queda que desear ni querer.

3. *a)* La perfecta quietud no es compatible con el deseo, que se calma en el punto en que comienza su *satisfacción*, principio de tranquilidad total. Esta satisfacción se efectúa por la posesión del bien ansiado.

b) La caridad nos sitúa en posesión de Dios, y tal posesión pacifica el alma. Esa posesión no es perfecta en este mundo; por eso mismo, la saciedad no es total. En qué sentido poseemos de alguna manera, por la esperanza, el reposo total de los bienaventurados.

Resumen del discurso: necesidad de buscar en la ausencia de caridad la razón de las turbaciones interiores y de volver a encontrar la paz por la caridad.

3. La paz social

Enseñanzas de Pío X y Benedicto XV sobre la paz social. Ambos pontífices están de acuerdo entre sí y con los maestros de la ciencia sagrada en afirmar que la caridad es el principio de la paz social.

Dos condiciones esenciales de la paz social. Es preciso: 1.º, que el individuo posea lo necesario; 2.º, que se sienta satisfecho con el bienestar correspondiente a su posición social.

Unicamente la caridad es bastante fuerte para conseguir este doble resultado.

1. La paz social no es compatible con la excesiva miseria, humillación y servidumbre.

1. *a)* Pretensiones de los que quieren apaciguar todos los conflictos por la justicia. Acusaciones dirigidas contra la caridad y contra la Iglesia, que, según éstos, desconocen los derechos de la justicia. Falsedad de tales acusaciones. La caridad, lejos de excluir la justicia, asegura su reinado escrupuloso. Lejos de mutilar la justicia, la Iglesia la defiende con una energía incomparable. La Iglesia no niega el poder bienhechor de la justicia en la tarea de pacificación social, pero enseña que esta virtud no basta para resolver los conflictos entre las clases y los individuos.

b) La razón de esta afirmación. La justicia es impotente para procurar a todos lo necesario, porque únicamente nos exige dar el equivalente de lo que hemos recibido. Consecuencia: aquellos que no dan nada no tienen derecho, en justicia, a recibir nada. De aquí las numerosas y negras miserias. La teoría del salario familiar, propuesta como remedio a este estado de cosas, no es aceptable. ¿Por qué? Lo que puede y lo que no puede la justicia. Desavenencias de una sociedad en la que reinase sólo la justicia. Las Hermanas de la Caridad, los Hermanos de San Juan de Dios, son los mejores guardianes de la paz social.

c) La caridad suple la insuficiencia de la justicia, porque da *gratuitamente* sin haber recibido. Es suficiente estar en la miseria para que ella intervenga y nos dé lo necesario. Aquellos que, provistos de lo necesario por la caridad, se rebelan contra el orden social, son inexcusables.

2. *Objeciones contra la caridad:*

a) La caridad humilla a los que socorre, les quita su dignidad. Respuesta: 1.º No existe otro medio de salvar la distancia entre los grandes y

los pequeños. 2.º De hecho, los pobres se sienten más felices que humillados al ser socorridos. 3.º No nos avergonzamos de recibir de quienes nos aman, porque propio de la amistad es hacer comunes los bienes de los amigos. 4.º La caridad honra a los pobres, les trata como príncipes de la sociedad cristiana, les paga un tributo. Los príncipes no se avergüenzan de recibir un tributo.

b) La caridad esclaviza al pobre, que tiene el derecho de ser celoso de su libertad. Respuesta: la caridad no pide nada a quienes socorre. Injusticia del reproche dirigido por las sectas que nos acusan de exigir a los pobres como precio de nuestros servicios la abdicación de sus ideas. La caridad deja más libertad que la justicia.

2. Necesidad de la jerarquía social.

1. Imposibilidad de mantener la paz en un estado en el que cada uno quiere salir de su nivel social. El apego excesivo a los bienes terrenos es la causa de esta actitud que divide a los hombres, a las diversas clases, y prepara todas las revoluciones sociales. Calmar esta pasión por el dinero, por los honores, por el poder: he aquí el medio de apaciguar e impedir los conflictos.

2. La caridad inspira esta abnegación tan favorable a la tranquilidad pública.

a) Lo propio, en efecto, de los grandes amores es volvernos indiferentes a aquello que no nos recuerda su objeto. Desdén que San Pablo experimentaba hacia todo lo que no tenía los rasgos de Cristo (Phil. 3,7-8). Todo cristiano, en la medida en que ama a Dios, está en la misma situación. Resulta que se contenta con su suerte, que no aspira a la posesión de los bienes que no le son debidos. Si reclama sus derechos cuando le son violados, es sobre todo porque aspira a la plena libertad de amar y adorar a Dios.

b) Incluso sacrifica al bien común, en ciertas circunstancias, todo lo que no hiere o mancha a su conciencia. El espíritu de revolución y el espíritu de caridad se oponen de tal manera, que, a través de la historia, los cristianos han resistido siempre al primero para permanecer fieles al segundo.

Será urgente, al término de la presente guerra, nuestra reconciliación. Una tregua no sería suficiente; se trata de paz nacional y duradera; de la caridad habrá que esperarla.

4. La paz internacional

Sin caer en sueños quiméricos de pacifismo ni de internacionalismo, que exponen a los pueblos a sorpresas desastrosas y que no suprimen en absoluto la causa de los conflictos, conviene afirmar que la guerra es un mal tan grande, que es preciso evitarla mientras se pueda hacer sin sacrificar el derecho. La caridad es la virtud más capacitada para mantener la paz entre los pueblos.

1. Jamás un príncipe, un gobernante, un pueblo, dóciles al espíritu de caridad, turbarán la paz del mundo con una guerra injusta.

a) Se verán detenidos en la pendiente de su ambición y de su codicia por el amor de Dios.

a) Imposibilidad de conciliar la injusticia con el amor de Dios. Dios rehusa todo homenaje, todo incienso del alma que no es justa.

b) La guerra desencadenada sin motivo es una enorme y clamorosa

injusticia, cuyo solo pensamiento sublevará al que ama a Dios. No creerá jamás que la fuerza le autoriza para atacar a los más débiles que él; todo lo contrario, puesto que sabe que Dios es protector y vengador, de un modo particular, de los pequeños, sean individuos o pueblos. Historia de David y de Natán (cf. 2 Reg. 12,1-12). Aplicación de esta historia a las naciones débiles.

2. Un gobierno dominado por la caridad evitará una guerra injusta.

a) Por amor a sus subordinados. Tiene sumo cuidado de su vida, de su sangre, su felicidad y su tranquilidad. Por lo mismo, se guardará de sacrificar todo esto sin estar obligado a ello. No dirá que la victoria reparará las ruinas acumuladas, porque, primero, la victoria no devuelve la vida a los muertos; en segundo lugar, nunca se está seguro de la victoria, de la que sólo Dios dispone y de la que, a primera vista, parece que dispondrá contra quienes están en la injusticia. Un príncipe amante de su pueblo no lo entregará a semejantes aventuras ni a semejantes peligros.

b) Un estado que tiene caridad se detendrá en la pendiente de la guerra injusta por amor a los otros pueblos. El patriotismo cristiano no es exclusivista, se compagina con la caridad, que ama a todos los hombres. Ahora bien, la caridad nos impone el respeto a todos los derechos. Jamás un soberano inspirado por ella tendrá la idea de destruir una nación que no le ha ofendido. Será partidario de la paz para permanecer fiel a la caridad.

2. La caridad se consagra a evitar incluso la guerra justa y a solucionar las diferencias por medios pacíficos.

1. Los pueblos animados por su espíritu se tratan con miramiento unos a otros y se esfuerzan por prevenir los conflictos. No se jactan en tono despectivo, se muestran respetuosos a la letra y al espíritu de los tratados, se guardan de violar las fronteras sin motivo grave, de sacar la espada a diestro y a siniestro, etc.

2. Hay circunstancias en que es preciso recoger el guante; pero, antes de llegar a eso, la caridad agota los medios de conciliación. Nos precave contra la precipitación y contra la impaciencia, se adapta a las circunstancias, impide que los malentendidos degeneren en violencias. Política conciliadora de la Iglesia. Intervenciones pacíficas y eficaces de León XIII y de Pío X, llamados como árbitros entre los pueblos. Deber para las personas que desempeñan cargos públicos de imitar estos ejemplos, si no quieren hacerse enemigos de Dios y de los hombres.

3. La caridad, no habiendo podido impedir la guerra en el presente, trabaja en preparar la paz para el porvenir.

Los excesos de los vencedores desencadenan los odios de las razas, de los pueblos, que exigen el desquite y las represalias. La caridad atempera estos odios y sirve a la causa de la paz futura al condenar los excesos y al proscribir los rigores que no son exigidos por las necesidades de orden militar.

1. ¿Cuáles son los males que no podrá conjurar? Los males inseparables de la guerra misma. Rápida ojeada sobre estos males y sobre las ruinas que traen consigo.

2. Excesos que condena. Protección con que cubre a los niños, a los ancianos, los templos, los monumentos, el honor de las vírgenes, de las esposas, de los hogares, de las familias, a las multitudes desarmadas, a los inocentes, la religión de los vencidos, los heridos, los prisioneros. En una palabra, prohibe el pillaje, la violencia, la crueldad, la tiranía, que siguen siendo crímenes durante la guerra.

3. Comportándose de esta suerte, la caridad prepara una paz duradera, porque los pueblos vencidos no perdonarán ciertos abusos atroces de que han sido víctimas. En la primera oportunidad se sublevarán contra los vencedores. Si, por el contrario, éstos se conforman a las normas de la caridad y tratan a los vencidos con humanidad, con compasión, tendrán todas las probabilidades de desarmarlos para mucho tiempo.

Esta doctrina se aplica a los actos de barbarie que han sido cometidos durante la guerra actual; pero no se aplicaría en menor grado a los que cometiésemos nosotros mismos. Conjuro a los ejércitos franceses y aliados a que no cedan al espíritu de venganza y, por el interés de la paz futura, a que libren su bandera y su victoria de toda mancha.

5. La misericordia

La misericordia, tercer efecto de la caridad. La misericordia de Dios es infinitamente superior a la del hombre, ya que éste no puede remediar todas las miserias del prójimo. Los filósofos estoicos despreciaron la misericordia; no así Aristóteles y Cicerón. El cristianismo le ha dado una elevación divina.

Definición de la misericordia: la compasión del corazón por la miseria de otro, compasión que nos lleva a socorrer a nuestros hermanos si nos es posible. Esta definición determina el campo y los actos de la misericordia.

1. El campo de la misericordia coincide con el de la miseria humana.

1. Inmensidad de este campo: miserias en el orden físico, en el intelectual, en el moral. Sufrimientos ocasionados por el vicio; sacrificios impuestos por la virtud. Sufrimientos dentro de las diversas condiciones y en las diferentes edades.

2. La misericordia es el ángel del dolor Vela sobre todos los males de la humanidad. Sin embargo, se consagra con preferencia y en primer lugar a las pruebas que sobrevienen al prójimo a su pesar. Explicación de esta distinción. Sin embargo, las miserias más voluntarias contienen algo de involuntario; por eso mismo, la misericordia se preocupa también de ellas, aunque en menor grado que de las otras.

2. El primer acto de la misericordia es la compasión.

1. La compasión implica la *piedad*.

a) Diferentes clases de piedad que la compasión cristiana rechaza. Piedad altanera, que encierra menosprecio, ironía, orgullo. Piedad mundana, de cumplimiento y de comedia. Piedad que conmueve la sensibilidad sin llegar al alma.

b) La piedad propia de la compasión cristiana es una tristeza del alma de la que la emoción exterior no es sino su expresión sensible. Aparece en Jesucristo con sus rasgos más conmovedores.

c) Esta piedad no humilla a los otros, porque brota de seres que se sienten expuestos a los mismos males que sus hermanos. Es natural a los ancianos y a quienes han sufrido; más difícil para los jóvenes y para los felices de este mundo. Esta piedad no hiere, porque está llena de consideración y de delicadeza.

2. La compasión implica un *sufrimiento*. Compadecer es sufrir y participar de los trabajos y desgracias del prójimo. La caridad nos solidariza

unos con otros. Esta solidaridad entraña la comunidad de bienes y de males entre nosotros.

a) Sufrimientos de San Pablo, de San Francisco de Asís, de Santa Catalina de Siena, de la Santísima Virgen ante la pasión de Jesucristo. Las llagas del Salvador se graban, a veces, en la carne misma de los santos. Hasta dónde llevó San Pablo este deseo apasionado de participar en los males de sus hermanos (2 Cor. 11,29). Hasta qué extremo, sobre todo, lo llevó Jesucristo (Is. 53,4).

b) Esta solidaridad que dimana de la caridad va tan lejos y nos une tan estrechamente a nuestros hermanos, que constituyen el objeto de nuestra principal preocupación, considerándolos como miembros dolientes del Cuerpo místico de Cristo. Carácter de respeto y casi de adoración que encierra esta compasión.

3. La compasión cristiana nos inspira la decidida voluntad de socorrer a nuestros hermanos.

1. Por sí misma, la compasión de que somos objeto nos proporciona ya un alivio. La presencia de los que nos aman, su piedad, aunque sea impotente, nos reconforta. La soledad ante el dolor es muy triste. Jesús mismo se quejó del desamparo de su Padre, y hoy uno de nuestros suplicios es pensar que nuestros soldados mueren frecuentemente sin la asistencia de nadie Razón de este fenómeno.

2. La misericordia hace todavía más. Es una fuerza que nos empuja a hacer desaparecer las miserias de nuestros semejantes. Deseo ardiente e impaciente que tenía Jesucristo por salvarnos. Este sentimiento es común a todos los que aman, porque amar es querer el bien para el ser a quien amamos.

3. Con frecuencia, nos resulta imposible socorrer con eficacia al prójimo. Solamente para Dios son una misma cosa querer y hacer, desear y realizar. Esta impotencia desespera nuestro corazón. Dolores inefables de la Santísima Virgen condenada al silencio y a la inacción durante el martirio de Jesús. Vivo dolor de las madres que no pueden socorrer a sus hijos heridos o moribundos.

Desquites de la misericordia que se exalta en el interior aumentando su amor, y a veces, en su exaltación, se sobrepasa a sí misma y hace milagros obteniendo de Dios lo que ella no puede realizar.

Todos somos desdichados, todos tenemos necesidad de misericordia. Sobre todo, todos necesitamos la misericordia de Dios. La obtendremos a condición de ser misericordiosos con el prójimo. La recompensa rebasará con mucho nuestros méritos. Recordemos la escena del Calvario, perdonando Jesús al buen ladrón.

6. La beneficencia

La misericordia es el efecto interno de la caridad, la beneficencia es su efecto exterior. La beneficencia cristiana se subordina a la caridad. Esta le presta la perfección que la distingue, el orden que la regula, el motivo que la sostiene.

1. La beneficencia cristiana recibe su perfección de la caridad.

1. La caridad es un amor de calidad superior; ahora bien, propio del amor es hacer el bien a los que lo han excitado.

a) Pruebas de esta verdad. Cómo al dar todo nuestro corazón lo hemos dado todo; cómo el sacrificio sigue al amor; cómo la medida del sacrificio sigue a la medida del amor; cómo el exceso de abnegación sigue al exceso de amor.

b) Es totalmente natural que la caridad, siendo el más grande de todos los amores, sea también el más bienhechor. Su actividad en Jesucristo. Su actuación en los apóstoles, en los santos, en todos los cristianos. No puede existir ningún otro motivo de la beneficencia cristiana más que la caridad. Inutilidad de las conspiraciones que querrían estorbar y paralizar en la Iglesia el ansia de hacer el bien.

2. La filosofía aconseja tener pocos amigos, porque es preciso hacerles el bien, y no se puede hacer bien más que a algunos. Por el contrario, el Evangelio ensancha el corazón y da a la caridad y a la beneficencia una condición de universalidad. Un solo hombre, movido por auténtica caridad, hace un bien inmenso. Después se une a sus hermanos, y la sociedad cristiana se hace un único Cristo, que, por sus obras incontables, opone el océano de sus beneficios al océano de las miserias humanas. Imposibilidad de explicar esta superioridad a no ser por la caridad.

2. En la distribución de sus obras, la beneficencia sigue el orden de la caridad.

1. Imposible dar a cada hombre pruebas especiales de nuestro afecto. La universalidad de nuestra caridad consiste en la disposición en que nos encontramos de no excluir a nadie de nuestro corazón, y, cuando nos sea posible, dar a todos muestras de nuestra simpatía.

La beneficencia está sometida a la misma ley. Mediante ciertos actos podemos alcanzar a toda la sociedad humana: mediante la oración, mediante la propagación de la verdad. Fuera de estos actos, nuestra beneficencia tiene límites.

2. Estamos obligados a elegir entre los desdichados y, a imitación del orden de la naturaleza, sacrificarnos primero y con preferencia por quienes nos afectan más de cerca. ¿En qué sentido es preciso entender esta máxima? Error de quienes reservan sus beneficios para los extraños y dejan a sus allegados en la miseria. Jesucristo, el ser menos exclusivista y el más amplio, comenzó por prodigar sus dones a su Madre, a sus apóstoles, sus amigos, sus compatriotas.

3. La beneficencia cristiana toma su motivo de la caridad.

1. Da y se sacrifica por amor a Dios. No pudiendo alcanzar a Dios directamente para hacerle bien, lo alcanza indirectamente en sus criaturas, sus amigos, sus mandatarios, que son los pobres, los infortunados de toda clase. En toda la naturaleza, en los seres más bajos, la beneficencia halla un reflejo de Dios; a este reflejo es al que se consagra. Hacer el bien a las criaturas en orden al Creador: he aquí su secreto.

2. Este motivo de orden sobrenatural cierra el paso a las objeciones a que podríamos apelar para dispensarnos de las buenas obras. Es Dios el que nos pide por la voz de los pobres y de los afligidos. Episodio de San Martín. No tenemos razón alguna para negar a Dios cualquier cosa que sea, porque le hemos pertenecido a El antes de pertenecernos a nosotros. Ninguna filosofía, ninguna otra religión ha descubierto este motivo, que no falla nunca, para subvenir a las necesidades de los otros. Las sectas se ven obligadas a apoyarse en el Evangelio para dar a sus obras la apariencia de generosidad y una sombra de existencia.

Valor de la bondad natural y de la beneficencia que de ella deriva. Superioridad de la beneficencia cristiana debido a la superioridad del amor sobrenatural.

7. La limosna en el orden físico

La beneficencia se aplica a la miseria que nos conmueve más viva e inmediatamente: la miseria física, aunque la miseria física no sea la más grave de todas. Razones providenciales de esta disposición. Belleza, predestinación del cuerpo humano. Obligación de proporcionarle los bienes materiales de que tiene necesidad. Deber de la limosna. ¿En qué condiciones estamos obligados a socorrer las necesidades físicas de nuestros hermanos? ¿Cuál es la naturaleza de esta obligación?

1. Estamos obligados a dar limosna cuando tenemos cosas superfluas.

1. *a)* Es necesario hacer limosna de nuestros propios bienes, de los bienes que poseemos legítimamente. Dar limosnas a base de los bienes que obtenemos de negocios fraudulentos, no es hacer un acto de caridad, sino restituir, y la restitución la exige la justicia.

b) El Evangelio reconoce el carácter sagrado de la propiedad, pero le pone límites. La concepción cristiana no se confunde con la concepción pagana; no reconoce a los ricos la facultad de usar y abusar de sus riquezas. Dios, señor y dueño absoluto de todo cuanto existe, se ha reservado una parte de esta inmensa fortuna: *lo superfluo*, que cede a los pobres, sus mandatarios.

c) Antes de la muerte es cuando hay que dar a los pobres, porque es durante nuestra vida terrena cuando la limosna nos merece la gracia y la salvación. Después de la muerte no puede salvarnos; sólo puede contribuir a librarnos de las penas del purgatorio.

2. Para que estemos obligados a dar limosna es necesario, en segundo lugar, que nuestros hermanos estén en la indigencia. En la hipótesis de una sociedad sin menesterosos, el deber de lá limosna cesaría.

a) En primer término hay que entender esta obligación estricta de una necesidad *extrema*. En caso de necesidad extrema, es un deber para el rico garantizar el derecho del pobre a la vida. Distinción que establece la Iglesia entre *extrema* y *grave* necesidad. En la primera, si no se lo dan, puede el pobre tomar por su cuenta lo que necesite para remediarla; no así en la segunda.

b) Es necesario también extender proporcionalmente la obligación de la limosna a las necesidades comunes y ordinarias.

2. ¿Cuál es la naturaleza de este deber?

1. Es un deber *grave*. No le basta a un cristiano satisfacer la justicia; está obligado a practicar la ley de la caridad. La parábola del mal rico. Importancia que Cristo atribuye a la limosna. Admirable conducta de muchos fieles. Culpabilidad de otros.

2. ¿Hasta dónde se extiende este deber? Tanto como lo superfluo. ¿Qué se ha de entender por superfluo? Todo lo que no es necesario para el mantenimiento honesto de nuestro estado y condición. Explicación de este principio. Los dispendios en placeres, en lujos excesivos, en el juego, en viajes inútiles, entran en lo superfluo. Lo que la caridad permite a los ricos para el aumento razonable de su fortuna y para prevenir el futuro.

Recompensa de los que observaron estos preceptos. Responsabilidad de quienes los menospreciaron.

Medios que pueden emplear para subvenir a las necesidades de los pobres los que sólo disponen de modestos recursos (consolar al triste, sacrificarse por el prójimo, visitar al enfermo, orar por todos, etc.).

8. La limosna en el orden intelectual

La limosna es para la misericordia y la beneficencia el acto que resume todos los actos exteriores de los que ellas son principio. Se extiende a todos los dones gratuitos ofrecidos a nuestros semejantes. Vale tanto como vale el bien que distribuye. Servicios que presta propagando la verdad.

¿Por qué la caridad se preocupa con tanta solicitud de la difusión de la verdad? ¿A quién confía el cuidado de ejecutar sus órdenes misericordiosas?

1. **La caridad se preocupa de los que no conocen la verdad** porque es amor, y el más grande de los amores; porque lo propio del amor es desear el bien a quienes han excitado ese amor, y lo propio del más grande amor es desearles el mayor bien.

1. *a)* Valor de la verdad. Entre las diversas verdades, valor de la Verdad primera y soberana. Miseria del hombre que no conoce la Verdad. Miseria extrema del hombre que, no conociendo más que verdades secundarias, ignora la Verdad primera y divina.

b) El valor de la verdad deriva del hecho de ser el bien de la inteligencia, que es nuestra facultad suprema y que, sin verdad, permanece sumida en la mayor miseria. Deriva ese valor de su condición de antorcha, sin la cual nos es imposible conocer nuestro deber, cumplirlo, alcanzar nuestra felicidad suprema. Distinción entre las diversas verdades. Inutilidad de la sabiduría que no nos pusiese en posesión de las verdades indispensables a cualquiera que quiere salvarse.

2. Sería faltar gravemente a la caridad no dar a nuestros hermanos, cuando podemos, la verdad que necesitan. Ejemplo de Nuestro Señor: su principal preocupación fué enseñar. Ejemplo de los apóstoles que, ante todo, se consagraron a la difusión del Evangelio. Ejemplo de la Iglesia, que coloca a los apóstoles por encima de todos los otros ministros de la caridad, y las obras apóstolicas por encima de todas las otras obras.

2. ¿A quién pertenece repartir la limosna intelectual?

A todos los que poseen la verdad.

1. *a)* Conciencia que las almas sencillas tienen de este deber. Celo evangélico de los obreros cristianos. Exito de su acción entre sus compañeros.

b) Necesidad que se experimenta, cuando se tiene caridad, de comunicar a los otros la verdad. Ardor de los apóstoles. Intrepidez y prudencia que muestran en sus empresas.

2. Es necesario extender la verdad, a condición de que se la pueda ofrecer:

a) En su pureza. No se trata de ganar a nadie para nuestras opiniones personales, sino de ganar a todos para los principios establecidos por Jesucristo y por la Iglesia. Si no estamos seguros de la calidad de nuestras ideas, es mejor abstenernos que presentar a los otros una doctrina en que la mentira venga a emponzoñar el licor purísimo de la verdad.

b) En su integridad. La verdad mutilada pierde su *autoridad divina.* Motivo de esta afirmación. Se hace inaceptable. Qué es la moral sin el dog-

ma. Qué es el dogma disminuído. Qué es la moral a la que se substrae uno de sus preceptos. Cae en la blandura o en la rigidez.

Hostilidad que los enemigos del cristianismo muestran principalmente hacia las obras de apostolado. Esto mismo constituye para nosotros una razón de más para desarrollar estas obras. Importancia que los padres y los maestros deben conceder a la instrucción religiosa y moral de sus hijos y discípulos.

9. La limosna en el orden moral

La caridad se preocupa de las heridas del corazón y de la conciencia. Se esfuerza en arrancar del mal a los hombres. Indulgencia del mundo hacia el pecado. Su severidad para con el pecador. Actitud contraria de Jesucristo. La perseverancia de los noventa y nueve justos, la conversión del pecador.

La caridad se entrega a este ministerio, y ninguna virtud se dedica mejor a su cumplimiento.

1. Piedad fraterna de la caridad hacia las almas caídas.

1. *a)* Indignación y dureza de los fariseos para con los culpables. Razones de sus sentimientos.

b) Compasión de los verdaderos cristianos hacia aquellos que han caído. Razones de esta misericordia.

2. *a)* Es necesario primero que el pecador reconozca su culpabilidad. Delicadeza con que procede la caridad para obtener este primer paso hacia la conversión. Ejemplo de Jesucristo. Tacto que muestra con la samaritana; incluso cuando corrige enérgicamente, incluso cuando parece severo, se deja sentir su corazón. Contraste entre su conducta y la de los apóstoles, que no tenían más que una caridad esbozada.

b) Cuando las almas se han avergonzado de sus faltas, es necesario animarlas y afirmarlas en el bien. La caridad nos da la intuición de lo que es preciso hacer y lo que se debe evitar para obtener este resultado. Cómo trata Jesucristo a la Magdalena arrepentida. Exito de la caridad en este orden. Valor de la limosna que se da al prójimo cuando se le devuelve la gracia y el reino de los cielos.

2. La caridad no siempre puede obrar directamente sobre los pecadores.

En esos casos obra indirectamente por el buen ejemplo, por los favores, las oraciones. Hermoso espectáculo que nos ofrecen las almas cristianas que saben contener su ardor apostólico y salvar a los pobres pecadores por estos medios indirectos, que acaban siempre por triunfar

1. Edifican con sus ejemplos, es decir, afirman la ley del deber y de los derechos de Dios, hacen la apología de la religión y del Evangelio, subrayan la fealdad del vicio, hacen brillar en medio de las tinieblas del vicio la claridad bienhechora de su vida. Influencia del buen ejemplo, que despierta la vergüenza, los remordimientos, el arrepentimiento, impide la extinción del sentido moral y excita a la imitación de los santos. Conversiones debidas al espectáculo de las vidas santas.

2. La caridad conmueve a los pecadores al prestarles servicios y favores. Sacrificios que inspira esta virtud, acción de tales sacrificios sobre las almas. Los seres más endurecidos sienten pasar a través de la abnegación cristiana la bondad misma de Dios. En esta virtud se manifiesta en el más alto grado toda la superioridad del cristianismo.

3. La caridad conquista a los pecadores por la oración. Necesidad, para la conversión, de una intervención divina. La oración alcanza esta intervención gracias a la caridad. Dispone, de algún modo, de un poder infinito, que mueve como quiere las conciencias y los corazones. La oración de Santa Mónica. Sus felices resultados. Motivos que tenemos para no desesperar cuando las almas parecen resistir hasta los últimos momentos a los medios que empleamos para convertirlas.

Necesidad que tenemos de trabajar en la salvación de las almas. Recompensa de quienes hayan arrancado a sus hermanos de la miseria del pecado.

10. La limosna del perdón

La caridad cristiana nos obliga a ofrecer a nuestros hermanos la limosna del perdón. Repugnancia a perdonar que experimentamos. Gravedad que adquieren a nuestros ojos las faltas de los hombres cuando nos atañen personalmente. Necesidad de vencer ese sentimiento de venganza y de represalia.

¿Por qué estamos obligados a perdonar? ¿Hasta dónde se extiende este deber?

1. Estamos obligados a perdonar.

a) La ley natural, la ley escrita, la ley de gracia, están de acuerdo en imponernos este precepto. Error de los fariseos, que permitían odiar y vengarse. Jesucristo devuelve su fuerza a un mandamiento antiguo cuando recuerda la ley del perdón, porque la religión perdería todo su valor si no nos elevase por encima de la naturaleza, por encima de los publicanos y los gentiles.

b) ¿De dónde proviene la dificultad de perdonar? Es más fácil perdonar cuando se miran las cosas desde Dios. Por consideración a su padre Jacob, José perdonó a sus hermanos; por consideración a Dios nosotros hemos de perdonar a nuestros enemigos.

2. Razones que tenemos para perdonar.

a) El interés de nuestra alegría personal, de nuestra paz interior, exige que perdonemos. Sufrimientos y turbaciones que trae consigo el demonio de la venganza. Satisfacción, tranquilidad que se encuentra en la práctica del perdón.

b) El orden social reclama que los hombres se perdonen mutuamente. La vida común de la que se excluyese el perdón, se haría intolerable, porque no sería más que un intercambio de choques, una serie de represalias y de venganzas.

c) Estamos, en fin, obligados a perdonar porque Dios condiciona su perdón, que nos es indispensable, a nuestro propio perdón. Afirmación de esta doctrina en el Evangelio. La parábola del deudor insolvente. Justificación de esta doctrina. Los principios de honor, de valor, de justicia que nos permitirían o nos impondrían la venganza, se vuelven contra nosotros, porque Dios tendría en más alto grado el derecho a invocarlos contra nosotros.

3. Alcance de esta obligación.

a) Esta obligación se extiende a todas las injurias que se nos han dirigido, cualquiera que sea su carácter. Nos está prohibido hacer excepciones, seguir nuestro criterio o nuestros prejuicios, para poner límites al per-

dón. Explicación de este principio. Hay que perdonar cualquiera que sea la gravedad y el número de las ofensas de que hemos sido víctimas.

b) Obrar así no es sacrificar la justicia ni dar más alas al vicio. La justicia y la misericordia se concilian en Dios; también deben conciliarse en nosotros. Dios detesta el crimen y lo castiga: ésta es la justicia. Trata con miramiento al criminal: he aquí la misericordia. Del mismo modo, en nosotros, la justicia nos autoriza a exigir todas las satisfacciones convenientes; pero la misericordia nos prohibe aplastar al culpable. La justicia quiere que odiemos el pecado, y la misericordia que amemos al pecador.

2. La ley evangélica nos obliga a perdonar de corazón y totalmente. Insuficiencia del perdón que no es interior. Insuficiencia del perdón interior que no se afirma externamente. Insuficiencia del perdón negativo.

Grandeza moral del perdón. Beneficios que saca de este acto generoso aquel que lo practica.

II. El perdón en el Calvario

Es en el Calvario donde se levanta el sol de la misericordia, donde Cristo esparce el perdón a manos llenas. Circunstancias conmovedoras en que Cristo ofrece su perdón. ¿A quién lo ofrece? ¿En qué momento lo ofrece? ¿Cuál es el valor de ese perdón?

1. ¿A quién ofrece Jesucristo su perdón?

1. *a)* Jesucristo ofrece su perdón a San Juan y a los apóstoles, que le han abandonado. A San Pedro, que le ha negado; a la multitud, que peca por flaqueza, no por malicia.

b) Su perdón se extiende más lejos. Lo que eran los fariseos y sus cómplices. Sus procedimientos abominables para con Jesús. Su dureza, su crueldad, su encarnizamiento. Palabras severas que les había dirigido Jesús durante su ministerio. Jesús perdona a estos personajes indignos. Al pedir perdón por ellos, Jesús les excusa. *No saben lo que hacen.* Dificultad de aceptar la razón invocada por Jesús. Sin embargo, es justa, porque el hombre, por muy consciente que sea, nunca sabe totalmente lo que hace, ni en la línea del bien ni, sobre todo, en la línea del mal.

2. *a)* El perdón de Jesús es tanto más admirable cuanto que El es completamente inocente. Su ejemplo nos obliga doblemente a perdonar, y nos consuela, porque, si perdona con tanta largueza a hombres tan profundamente pervertidos, su bondad acogerá con solicitud a los que sucumben por debilidad.

b) La generosidad de Jesús es tanto más admirable cuanto que sus enemigos rechazaron los anticipos de su misericordia. El orgullo no acepta el perdón, porque esto sería condenarse a sí mismo. Actitud burlona de los fariseos durante la plegaria de Jesús. Jesús no deja por eso de interceder por ellos, para enseñarnos: primero, que nuestra bondad debe superar a la maldad de nuestros enemigos; segundo, que, si su misericordia se ofrece a los que la rehusan con desprecio, con mucha más razón se derramará sobre quienes la imploren con humildad.

2. ¿En qué momento ofrece Jesús su perdón?

En el momento mismo en que es mortalmente herido.

a) Dificultad que tenemos en perdonar inmediatamente, en no responder a los golpes con golpes, a las injurias con injurias; en reprimir el primer movimiento que nos empuja a la venganza.

b) Jesús, dueño absoluto de sí mismo, trata con bondad a Judas en el momento en que le traiciona, y a San Pedro cuando acaba de negarle. En el Calvario, el espectáculo es todavía más impresionante. En el momento mismo en que sus enemigos le torturan de mil formas, en el momento en que sus dardos le hieren desde tan cerca, es precisamente cuando solicita la misericordia de su Padre.

c) Cuanto más se encarnizan contra El, tanto más se abstiene de todo rencor, de toda cólera, de toda amenaza. El torrente del odio es menos ancho y menos profundo que el río del perdón. Inolvidable lección con la que Jesús nos enseña a no dejar al espíritu de venganza invadir nuestra alma por un solo minuto.

3. ¿Cuál es el valor del perdón de Jesús?

1. Es un perdón *total*. Jesucristo no mezcla ningún reproche, ninguna recriminación, a la manifestación de su piedad. Jamás hará una alusión a las ofensas de la Magdalena, de Pedro, del buen ladrón.

2. Es un perdón *total*, porque Jesucristo no se contenta con ofrecer a los hombres la remisión de sus faltas: *ora y expía por ellas.*

Es un perdón *total*, porque Jesucristo devuelve a quienes le han ofendido sus privilegios, y les colma de sus dones. Confirma a los apóstoles en su vocación, a Pedro en su dignidad de jefe de la Iglesia. Otorga a Magdalena todas las gracias; trata al buen ladrón como un compañero, como un amigo, como un hermano, y le retiene para siempre en su intimidad.

4. Es un perdón *total* porque es el *perdón de Dios*. El perdón de los hombres sin el de Dios es estéril; el perdón de Dios nos basta. El Padre ratifica el perdón de Jesús. ¡Con qué profundidad nos regenera este insigne perdón y borra los rastros de las peores manchas! Jubilosa entrada de Magdalena y del buen ladrón en el cielo.

Nuestras faltas cargan pesadamente sobre nuestras conciencias. Cristo ha confiado al sacerdote la misión de descargarnos; no estemos ni entre aquellos que desesperan ni entre quienes menean la cabeza y sonríen maliciosamente para escapar a la absolución, sino entre los que lloran e imploran misericordia.

Debemos perdonar; es un deber costoso. En el Calvario hallamos un modelo; allí también encontraremos la fuerza que necesitamos para perdonar totalmente a los otros.

12. La limosna de la expiación en la Eucaristía

La misericordia de Cristo no dijo su última palabra en el Calvario. Nos quedan aún, después del perdón, deudas que tenemos que pagar en justicia. En la Eucaristía, considerada como sacrificio, Jesús paga por nosotros, al aplicarnos a cada uno la virtud de su expiación.

1. ¿Qué es la Eucaristía?

a) Sacrificio de adoración, de alabanza, de acción de gracias, holocausto perfecto ante Dios; la Eucaristía es para el hombre un sacrificio de expiación. Explicación de este pensamiento.

b) Nuestros innumerables pecados reclaman un castigo. Es preciso sufrir esa pena en este mundo o en el otro. La ley de la expiación es una ley providencial que se aplica a las personas, a las familias, a las sociedades; es esta ley reconocida por las almas religiosas, por los pueblos creyentes, por los diversos cultos, por los jefes de las naciones.

c) Rebelión de ciertos espíritus contra esta ley, que no se niega sin atentar a la justicia, sin condenar el misterio de la redención. Dios nos castiga sin hacerse nuestro enemigo. No castiga para condenar, castiga para salvar.

2. Su infinito valor expiatorio.

a) Imposibilidad para el hombre de satisfacer totalmente a la justicia de Dios, que exige una satisfacción de valor infinito. Cristo, cuya dignidad, por razón de su persona, es infinita, responde por nosotros en la pasión y nos aplica en la Eucaristía el precio de sus sufrimientos.

b) Insuficientes por sí mismos, nuestros sufrimientos personales adquieren un valor nuevo cuando los sumergimos en el cáliz del Salvador. Nos apropiamos, por la asistencia a la santa misa y la comunión, la expiación que nos ofrece Cristo. La eficacia de este sacrificio no depende solamente de su virtud intrínseca, sino también de nuestras disposiciones. Para aplacar la justicia de Dios, es necesario, pues, asistir a la misa y comulgar con fervor.

Dios nos pide hoy una gran efusión de nuestra sangre. Para que esta efusión tenga un límite, para que Dios nos perdone, es preciso rescatar nuestra sangre ofreciendo al Padre la sangre de su Hijo.

III. SENTIMIENTOS Y ACTOS CONTRARIOS A LA CARIDAD

1. El odio

Todo pecado grave es incompatible con la caridad, directa o indirectamente. Trataremos ahora de los pecados directamente opuestos a la caridad.

El odio es el peor de los enemigos de la caridad. Antagonismo de estos dos sentimientos.

1.º El odio a los hombres es un sentimiento culpable, el más culpable que podemos experimentar con relación a nuestros semejantes.

2.º El odio a Dios es el mayor de todos los crímenes posibles.

1. El odio a los hombres es un sentimiento culpable.

1. *a)* Testimonio de la Escritura (1 Jo. 2,11 y 3,14-15).

b) Testimonio de la razón. La razón proclama que el odio es desordenado cuando recae sobre el bien y, por consiguiente, cuando afecta a seres santos y perfectos. El odio es también desordenado cuando, no distinguiendo entre el hombre y su perversidad, los envuelve en la misma antipatía.

Necesidad de distinguir entre el mal y su autor, entre odiar el mal y amar a su autor. Necesidad de mantener esta distinción aun ante seres profundamente depravados, que por sus vicios merecen el odio, mas por su naturaleza siguen siendo dignos de amor.

2. El odio a nuestros semejantes es la más grave de nuestras faltas contra ellos.

a) El odio deprava profundamente al culpable porque desordena la voluntad, principio de nuestra vida moral. Diferencia entre las faltas de las que la voluntad es sólo cómplice y las que la tienen como primer principio.

b) El odio que se abstiene de manifestaciones externas daña menos al prójimo que otros pecados. Sin embargo, es el alma de todos nuestros atentados contra nuestros hermanos. Por naturaleza, el odio tiende a todos los excesos contra su objeto, tendiendo a destruirlo por el homicidio. Su encarnizamiento.

2. El odio es el mayor de los crímenes cuando se dirige a Dios.

1. *a)* ¿Es posible odiar a Dios? Sí; los hechos lo prueban.

b) Explicación de este fenómeno. Si Dios se manifestase tal cual es, nos sería imposible odiarle, pero se nos descubre solamente por sus obras. Entre éstas, algunas contrarían a la voluntad desordenada, la irritan y la excitan al odio. Dios, considerado como legislador, como juez, como vengador, como maestro, se hace fácilmente odioso a quien no quiere ser ni gobernado, ni juzgado, ni condenado, ni castigado. Violencia del odio que va de Dios considerado en sus atributos hasta Dios considerado en sí mismo y en su persona augusta.

2. Carácter criminal de este odio.

a) La gravedad del mal se proporciona a la depravación de la voluntad; ahora bien, el odio a Dios es la mayor de las perversidades.

b) Un acto es culpable en la medida en que es maligno.

El odio a Dios es el más maligno de todos los odios, porque ocasiona la ruptura con Dios. Diferencia entre la ruptura causada por todo pecado mortal y por el odio a Dios. La ruptura causada por el odio a Dios tiende a su aniquilamiento. Si el poder del odio igualase su perversidad, aniquilaría a Dios y destruiría el universo. El odio a Dios, soberanamente maligno en sus tendencias, es eficazmente dañino a todo lo que afecte a los amigos de Dios y a la obra de Dios.

c) El odio a Dios es el más irremisible de todos los pecados, porque es lo que tienen de más grave los pecados contra el Espíritu Santo.

Debemos, en los momentos presentes, odiar el mal y la injusticia. Pero está prohibido odiar a las personas, a las razas, a los pueblos. Las mejores almas son tentadas a veces a odiar al Dios que las prueba y las hiere. Obligación de resistir a esta tentación si se quiere permanecer fiel al Evangelio y a la razón.

2. El tedio de las cosas divinas

El tedio de lo divino, tentación de los anacoretas y de los monjes medievales. Gravedad de esta tentación según Casiano, San Agustín, etc.

El tedio voluntario de lo divino es contrario a la alegría de la caridad e incompatible con la misma caridad.

1.º En qué consiste el tedio.
2.º Consecuencias de este tedio.
3.º Su principio.

1. En qué consiste este tedio.

a) Dificultad de dar un nombre suficientemente expresivo al vicio de que se trata. Pereza, tedio, descorazonamiento, tristeza, acidia, son palabras de que nos servimos para designarlo. Por qué son justos estos apelativos. Retrato que hace Santo Tomás de este pecado.

b) Este sentimiento, cuando es deliberado, es malo en sí mismo. En qué medida nos está permitido encontrar duros los sacrificios que nos impone la práctica del bien. David, San Pablo, Nuestro Señor mismo, se lamentan de su suerte sin ofender a Dios. Pero se le ofende cuando se acepta la repugnancia por El, por su vida, por su bienaventuranza, etc. Esta repugnancia lesiona la razón, la caridad, la divinidad.

c) La tristeza, aun legítima, es desordenada cuando no está regulada. El arrepentimiento que abate es desordenado. El tedio de lo divino es irracional y nos impide entregarnos al esfuerzo y al deber. Marasmo en que nos hunde.

2. Consecuencias enojosas de este tedio.

a) Llevado al máximo, este sentimiento desemboca en la *desesperación*, porque lleva a su colmo la desconfianza en Dios y en sí mismo. Relaciones entre el humor sombrío de Judas y su desesperación.

b) La *pusilanimidad*, empequeñecimiento de la voluntad, es el segundo efecto de esta tristeza fatal.

c) El *entorpecimiento espiritual* sigue a la pusilanimidad.

d) El *rencor*, la *indignación* amarga contra los hombres y contra Dios, brotan en quien se ha entregado a la pasión de la melancolía y degeneran en odio y en maldiciones.

e) *Evagatio mentis circa illicita*. El hombre presa de la tristeza mórbida termina por pedir consuelo a la carne y a los sentidos.

f) Este es uno de los *pecados capitales*.

3. Principio del tedio de lo divino.

1. *En general*, este principio es el apego desordenado a los bienes temporales. El hombre adinerado, el hombre ambicioso, encontrarán insípidas las cosas del cielo.

2. El *sensualismo* es, sobre todo, el principio del tedio de lo divino. Es un círculo vicioso. Pruebas de esta afirmación extraídas del pasado, de nuestra experiencia personal y de la razón.

a) La experiencia del pasado: David, Salomón, el hijo pródigo.

b) Nuestra experiencia personal. Nada impide tanto nuestras relaciones con Dios como los pecados de la carne. Goethe, Byron, Musset, etc.

c) El testimonio de la razón. Antagonismo existente entre las alegrías espirituales y los goces sensuales.

3. En todos los fenómenos que siguen al tedio de lo divino aparece el sensualismo y la desesperación, el sensualismo y la pusilanimidad, el sensualismo y el rencor a los hombres y a Dios, el sensualismo y la divagación del alma hacia el terreno de las cosas ilícitas.

El tedio de lo divino, tentación a la que son más accesibles los principiantes. El demonio se sirve de la tristeza para desalentarlos. Texto de San Francisco de Sales. Conexión entre la alegría espiritual y el desapego.

3. La envidia

La envidia es la tristeza contraria a la alegría que la caridad experimenta viendo al prójimo dichoso. El envidioso sufre por la dicha de los demás y se regocija de sus reveses. Reinado de la envidia en el mundo:

1.º La envidia degrada a quien sigue sus inspiraciones.

2.º Ella causa al prójimo los más grandes daños.

1. La envidia envilece y perjudica al que la acoge.

1. Es envilecedora.

a) *Por su naturaleza,* puesto que esencialmente es la tristeza sentida ante el bien y la dicha ajena. Disgusto del envidioso cuando se alaba y estima a los demás. Su alegría cuando sufren en su fortuna, en su reputación, etc. Carácter desordenado del sentimiento que hace alegrarse en vez de entristecerse y recíprocamente.

b) *Por su motivo.* El envidioso se aflige por la prosperidad de los demás al estimar que la gloria de aquéllos ha de disminuir la suya propia. Desorden que implica esta manera de juzgar. Las consideraciones que despierta la envidia tienen su principio en la pequeñez, indigencia, inferioridad de alma.

c) *Por sus procedimientos.* Bajeza de los medios empleados por el envidioso para disminuir el mérito y la gloria de los otros. Las exageraciones malignas, interpretaciones pérfidas de palabras, acciones y acontecimientos.

Sus maledicencias, sus calumnias. El envidioso llega hasta a tender lazos a la virtud de sus semejantes para comprometer su honor impulsándolos al mal.

Deslealtad cobarde del envidioso. Sus mezquinas intrigas en el círculo de sus amigos.

El oficio del envidioso es oficio de cobardes, de espías, de traidores.

2. Perjudica al propio envidioso.

a) El envidioso se perjudica a sí mismo al perder la estima de sus semejantes, que se dan cuenta de sus sentimientos ignominiosos, y al turbar la serenidad de su vida intelectual, moral e incluso física: la envidia perjudica seriamente la salud corporal.

b) Se tortura a sí mismo. Suplicio del envidioso, siempre inquieto y siempre descontento. Su existencia es un infierno; es él mismo su propio verdugo.

2. La envidia perjudica a los demás.

1. Les roba:

a) *Su reputación.* Dificultades que experimentan en defenderse contra los sordos manejos del envidioso que les difama.

b) *Sus amigos.* Hostilidades que el envidioso procura excitar contra sus rivales.

c) *Su dicha.* Sufrimiento de los que sienten que uno se aleja de ellos, que se sospecha de ellos, que son perseguidos por enemigos invisibles.

d) *Su vida.* La envidia degenera en odio, y el odio es asesino.

e) *Su inocencia.* El envidioso, para justificar su conducta, trata de perder las almas. La envidia del demonio maquina nuestra pérdida en el tiempo para asegurar nuestra pérdida en la eternidad; la envidia del hombre medita nuestra pérdida en la eternidad para asegurar nuestra pérdida en el tiempo.

2. Desequilibrios que causa la envidia:

a) *En el orden social.* El odio de clases tiene su principio principalmente en la envidia.

b) *En el orden político,* la envidia tiene resonancias funestas, porque ella impide al Estado gobernarse por hombres competentes.

c) *En el orden internacional.* La envidia que los pueblos experimentan mutuamente es ocasión de injusticias, disgustos y violencias.

La causa de la envidia es el orgullo. La caridad, al defendernos del orgullo, nos defiende contra la envidia y contra las bajezas inseparables de este vicio.

4. El suicidio

Respeto de la religión cristiana hacia la vida humana. Milagros realizados por la caridad para salvar la vida humana. Esta virtud nos prohibe atentar contra nuestros días. Distinción de los que se matan no siendo dueños de sí mismos y los que lo realizan deliberadamente.

El suicidio de estos últimos es:

1.º Una injuria a Dios.
2.º Un crimen del hombre contra sí mismo.
3.º Una ofensa a la sociedad.

1. El suicidio es una injuria a Dios.

1. *Porque constituye una usurpación de su suprema autoridad.*

a) Soberanía de Dios sobre nosotros. Al colmarnos de dones nos ha dado reglas para su uso. El ha decidido en qué medida podemos disponer de nuestro tiempo, de nuestra sangre, de nuestro corazón, de nuestra inteligencia, de nuestra razón, de la tierra.

b) Dios se ha reservado un derecho absoluto sobre nuestra vida, raíz de todos sus dones. Querer suplantarle en este derecho es una usurpación. Fórmula imperiosa por la que Dios condena el homicidio. El suicidio es un homicidio y una usurpación de la autoridad divina. Armonía entre los autores inspirados y los grandes filósofos, Platón, Sócrates. Solamente podría autorizar el suicidio el ateísmo y la autonomía del hombre. Pero el ateísmo es un error cierto y vano; por tanto, la idea de autonomía que de él se sigue es completamente falsa.

2. *Porque es un insulto a la bondad divina.*

a) Precio de la vida presente en sí misma considerada. Belleza, fecundidad de esta vida, admiración de Dios por ella. El que se mata desprecia el don de Dios.

b) Considerada en relación con el futuro, la vida es el germen de un estado ideal. Lleva en sus flancos el reino eterno de luz, de hermandad, de unidad preparada por la bondad divina. Por el suicidio trastornamos, en cuanto podemos, el plan de Dios, y el desprecio de la vida redunda en quien nos la había asegurado.

2. El suicidio es un atentado del hombre contra sí mismo.

1. Obligación que tiene el hombre de amarse. Es decir, de querer para sí mismo el bien.

a) La vida es el bien por excelencia. Quitándose la vida presente, el hombre se perjudica, se odia y se arruina.

b) Deteniendo el curso de su vida antes de tiempo, impide que ésta produzca su fruto más precioso: la bienaventuranza eterna. Privarse de esta bienaventuranza es ser culpable en grado máximo contra sí mismo.

c) Esta culpa es tanto mayor cuanto que, para destruirse, es menester resistir no sólo a los dictámenes de la razón y de la fe, sino también a los instintos más imperiosos de la naturaleza.

2. Debilidad de los argumentos invocados para autorizar el suicidio.

a) *Vale más matarse que vivir desdichadamente.* Vanidad de esta razón.

Protestas de la naturaleza contra este sofisma: dudas, vacilaciones de los que meditan su destrucción. El precio de la vida presente se mide, sobre todo, según su relación con la vida futura. Locura de quien, por evitar los dolores temporales, sacrifica la dicha eterna.

b) El pretexto del *honor* no tiene tampoco más consistencia. El inocente no reivindicará su honor matándose, sino aprovechando la vida para justificarse. El culpable no se rehabilitará con el suicidio, sino expiando las faltas cometidas.

c) No es más justo decir que en ciertas circunstancias es *heroico* y *magnánimo* matarse. Hay frecuentemente heroísmo exponiendo la vida por el bien, pero nunca quitándosela a sí mismo. Episodio de Razías (2 Mach. 14,37-46). San Agustín y Santo Tomás juzgan muy duramente este suicidio tan espectacular y, al parecer, tan heroico. Aristóteles tacha de cobardía el acto por el cual el hombre se inmola a sí mismo para huir del sufrimiento.

3. La sociedad, a su vez, se vuelve contra el ciudadano que se mata.

a) Santo Tomás, Platón, Aristóteles, declaran que el hombre, suicidándose, peca contra la sociedad. Por eso los legisladores privaban a los suicidas de las exequias solemnes.

b) Pertenecemos a nuestra familia y a nuestro país. No tenemos derecho a desgarrar el corazón de nuestros prójimos esquivando la vida, ni de privar a nuestro país de un servidor. Los hombres son la principal riqueza de una nación y le son útiles incluso cuando están enfermos o paralizados.

Necesidad de soportar los males de la vida, de recordar su fecundidad cuando los santificamos, de resistir siempre a la tentación suicida. Necesidad de combatir a cuantos hagan la apología del suicidio en la literatura, en la filosofía o en el teatro.

5. El duelo

Nos está prohibido atentar contra la vida de los demás, fuera de los casos determinados por la moral. Horror de que es objeto el homicidio. Diferencia entre el duelista y el asesino vulgar. Definición jurídica del duelo.

Es preciso juzgar de la gravedad de este crimen:

1.º Por las penas con que la Iglesia lo ha castigado.
2.º Por el valor de los argumentos que lo proscriben.
3.º Por la frivolidad de los motivos que se invocan para autorizarlo.

1. La Iglesia condena el duelo con una constancia invencible.

1. Textos del concilio de Trento y de varios Papas. La Iglesia sanciona con la excomunión:

a) A todos los duelistas, cualquiera que sea la forma del combate: hasta la muerte, hasta la primera sangre, por orden, académicos...

b) También castiga con la misma pena a los cómplices del duelo: testigos, consejeros, etc.

2. Esta excomunión está reservada a la Santa Sede. Sólo el papa o sus delegados pueden absolverla.

3. Lo castiga, además, con otras dos penas:

a) *Infamia iuris*: lo que es esta pena, que lleva consigo una irregularidad e impide el acceso a las órdenes sagradas a los que hayan manchado con sangre sus manos.

b) Privación de sepultura eclesiástica.

2. Valor de los argumentos contra el duelo.

1. Está prohibido al hombre exponer su propia vida sin una grave necesidad. Aplicación al duelo de las verdades invocadas a propósito del suicidio.

2. Está prohibido ser homicida. El duelista es homicida de hecho, o, al menos, en la intención.

3. El particular turba el orden social vengando él mismo sus propias injurias:

a) Porque invade el terreno del poder público, quien tiene únicamente el derecho de vida y de muerte.

Si se ha negado—equivocadamente, por otra parte—a los magistrados el derecho de condenar a muerte, ¿qué título invocará el hombre privado para constituirse en juez y verdugo de su propia causa?

b) Porque, con su exceso, el duelista legitima todos los demás. Autoriza a cada uno a tomarse la justicia por su mano en todos los órdenes y terrenos; autoriza incluso a todas las venganzas sangrientas acostumbradas en ciertos países.

c) Abusos innumerables que resultan de la confusión de poderes y de la usurpación del poder público por los particulares.

3. Frivolidad de los pretextos alegados por el mundo para legitimar el duelo.

El mundo se cree irreprochable cuando da a sus vicios cierta apariencia de virtud. Ejemplos. Vanidad de sus sofismas. La Iglesia califica de ineptos los motivos invocados para justificar el duelo.

Principales argumentos de los duelistas:

1. *La necesidad de reparar el honor y evitar el escándalo.* Tanto si uno resulta vencedor como si es vencido, el duelo no repara el honor, porque no prueba en modo alguno la inocencia de nadie. Lejos de evitar el escándalo, le da una mayor amplitud.

2. *La necesidad de conservar la propia reputación de valiente.* El verdadero valor consiste en despreciar el juicio de los necios, en conducirse según los dictámenes de la conciencia y no según los errores de la opinión.

3. *La necesidad de salvaguardar los intereses propios.* Tiranía de los jefes que obligan a sus subordinados a optar entre su carrera y un combate. Obligación de negarse a obedecer, prefiriendo seguir el dictado de la propia conciencia al del propio interés.

4. *Ultimo argumento: hoy el duelo carece de peligro, es un juego.* Falsedad del razonamiento; el duelo es siempre peligroso. Si batiéndose no hubiera ningún peligro, el duelo sería una comedia ridícula.

Extravagancia de nuestra generación, que no cesa de oponerse a la ferocidad de tiempos pasados y que ha conservado de ellos las prácticas más bárbaras.

Contradicciones de los que se jactan de prescindir de todos los prejuicios y sostienen el prejuicio del duelo. Obligación de los cristianos, obligación de la autoridad civil de desterrar el duelo de la vida nacional.

6. La guerra

La guerra es a veces inevitable. No hay antagonismo irreductible entre el Evangelio y la guerra aceptada en ciertas condiciones. Tres condiciones para que la guerra no sea contraria al cristianismo:

1.ª Que sea declarada por la legítima autoridad.
2.ª Motivada por una causa grave.
3.ª Dominada por una intención recta.

1. Es indispensable que la guerra sea declarada por la autoridad pública.

1. La declaración de guerra es atributo de soberanía. Sentido de esta afirmación, aplicable a toda forma de gobierno. Los gobiernos están obligados, en tan grave materia, a proceder con perfecta prudencia y a rodearse de todas las precauciones.

2. Por qué el depositario del poder público es el único que puede decidir la guerra y la paz. Porque, siendo el único que tiene el derecho de vida y muerte, también es el único que puede disponer de sus súbditos enviándoles al fuego a fin de castigar al enemigo.

2. Causa justa: he aquí lo que permite atacar al enemigo.

1. La violación de la justicia es la única causa que legitima la guerra contra otro pueblo.

a) Esta violación debe ser *cierta*. El probabilismo no puede ser aplicado a la guerra.

b) Es menester que la injuria sea *grave*, puesto que la magnitud del delito debe servir de medida para el castigo correspondiente.

c) Breve enumeración de las injusticias que autorizan a un pueblo a hacer la guerra (la invasión de una provincia, la toma arbitraria de una ciudad, los malos tratamientos a los compatriotas perseguidos por el adversario, atentados contra el derecho de gentes, etc.).

2. Motivos inválidos para una declaración de guerra:

a) Deseo de extender la verdadera religión o la verdadera civilización por la fuerza. Misticismo audaz que se levanta contra esta doctrina y considera que ciertas razas superiores están destinadas por Dios para promover e imponer su culto por la fuerza. Es una pretensión contraria a la moral.

b) La extensión del imperio no es causa justa de guerra. Inconsistencia de los pretextos invocados para legitimar la guerra de conquista, confundiendo la fuerza con el derecho, la libertad física con la libertad moral. El axioma «la necesidad desconoce la ley» es insostenible. «El hombre honesto no conoce más que una necesidad: la de no quebrantar la justicia» (Tertuliano).

c) La gloria del que manda no es motivo suficiente para declarar la guerra, puesto que no puede sacrificar a su pueblo por su interés particular, sino, al contrario, su persona e interés al bien de su pueblo. Odiosidad de la tiranía.

3. Para que la guerra sea legítima es preciso que no haya posibilidad de arreglar los conflictos por vía pacífica, sino por las armas.

3. Se requiere rectitud de intención para que una guerra sea justa.

Esta rectitud de intención depende del fin perseguido en la declaración de guerra. Intenciones que hacen la guerra inmoral.

a) La intención del beligerante es recta cuando por la guerra se busca restablecer la paz restableciendo el orden y la tranquilidad, que son los dos elementos esenciales de la paz. La paz es obra de justicia y de caridad.

b) La intención del beligerante está al abrigo de toda crítica cuando

desenvaina la espada para restablecer la justicia; para obtener las reparaciones, expiaciones y restituciones reclamadas por la justicia.

c) La intención recta es compatible con la voluntad de conquista en la medida en que ésta es necesaria para restablecer la paz y hacerla duradera. Moderación del vencedor.

La guerra, objetivamente, nunca es justa por ambas partes. Puede serlo a causa de la buena fe de los hombres. Por eso es tan difícil muchas veces evitar las guerras. Es preciso prepararla para garantizar la paz.

Sin embargo, las guerras serían menos numerosas si se respetasen los principios cristianos, cuyo desprecio hace que sean un verdadero crimen.

7. La discordia en la familia

La caridad une a todos los hombres, y primeramente a los miembros de una misma familia. La discordia rompe la unión establecida en el hogar por la caridad. Disociando esta unión, destruye el orden, la dicha y la prosperidad de la sociedad doméstica.

1. La discordia destruye el orden de la familia.

a) El orden es perfecto en la familia cuando cada uno permanece en su lugar y se conforma con su oficio. Función del padre, de la madre, de los hijos. La caridad mantiene este orden.

b) La discordia ocasiona usurpaciones que disgregan esta armonía. Usurpación del padre, de la madre, de los hijos. Estas usurpaciones son incompatibles con el orden.

c) Aparición de la anarquía en la familia dividida. Efectos de esta anarquía, que conduce a una indescriptible confusión.

2. La discordia en el hogar destruye la dicha.

a) Sufrimientos de la mujer en desacuerdo con su marido. Injurias que recibe. Terrores que su corazón padece. Cruel alternativa en que está situada: rebelarse o abdicar.

b) Sufrimientos del marido cuya casa está invadida por la discordia. Recibimiento que se le tributa. Desconfianzas de que es objeto. Estos malentendidos sempiternos hacen la vida intolerable. Desarrollo de este pensamiento.

c) Sufrimientos de los hijos en esta atmósfera de discusiones continuamente reemprendidas. Se hastían y huyen de casa por cualquier camino. Son desdichados tanto si toman partido como si permanecen neutrales. Diversas hipótesis. La discordia de que han sido testigos se perpetúa frecuentemente en ellos, perjudicando su tranquilidad. La discordia en el hogar expulsa de él la alegría y la paz.

3. La discordia impide la prosperidad de la familia.

a) La familia entregada a la disensión termina por perder el honor. La discordia tiende a la *ruptura legal*, que proyecta ya una sombra sobre la honra del hogar. Ella tiende incluso al *divorcio*, que deja comprometido para siempre el honor familiar. Los hijos son incluídos en la consideración a que sus padres se han hecho acreedores.

b) La prosperidad de la familia depende de la *comunidad de esfuerzos*. Los esposos divididos no se prestan el concurso necesario al mantenimiento del bienestar y de la fortuna, porque por la discordia están ambas cosas en peligro.

c) La prosperidad de la familia depende de la educación de los hijos, de la preparación de su porvenir. Resonancia fatal de las discordias domésticas en la educación de los hijos.

La discordia en el hogar tiene su principio en el orgullo y la vanagloria. Necesidad de ser humilde para salvar la paz de la familia.

8. La discordia en el Estado

La unidad es, para un cuerpo moral como el Estado, la condición de su fuerza. La discordia, al desligar las voluntades, rompe la unidad del Estado y arrastra las naciones a la ruina.

1. La discordia malgasta en pura pérdida las fuerzas vitales de una nación.

a) Impide el progreso de las instituciones económicas, comerciales, etcétera. Es funesta para todas las clases. Detiene el cultivo del suelo, la fabricación, la producción, etc.

b) El pueblo entregado a la discordia es presa y tributario del extranjero, que acapara sus bienes y su industria. Ejemplo de los israelitas.

2. Efectos de la discordia en el orden político.

La discordia es enemiga de lo que constituye la solidez de las sociedades

a) El respeto. Las sociedades divididas forman facciones que se desgarran sin piedad, se injurian y se infaman mutuamente.

b) La autoridad pierde su majestad. Los depositarios del poder no pueden ejercerlo convenientemente cuando son objeto de continuas acusaciones y detracciones. O bien dimiten, y entonces el cambio perpetuo impide la marcha de los negocios, la continuidad de la acción. O bien se reducen a ser, para subsistir, ministros de un partido del que son esclavos y a cuyos intereses sirven exclusivamente.

c) La justicia no es más que una palabra. El poder envilecido lo permite todo a unos y lo prohibe todo a otros, y de ordinario reserva los golpes a los buenos y sus favores a los perversos.

d) La libertad sucumbe bajo la acción de esta tiranía. La tiranía provoca reacciones, crisis sin fin; la vida nacional no es más que una serie de convulsiones internas.

3. Por efecto de la discordia, el Estado pierde su prestigio y su poder hacia el exterior.

a) La influencia intelectual, el crédito de una nación, disminuyen para el exterior en la medida en que esta nación se debilita por dentro.

b) Los rivales de esta nación la substituyen en todas partes. Substitución tanto más fácil cuanto que el Estado dividido se agota en luchas intestinas y se defiende débilmente contra sus adversarios externos. Sus agentes, desarmados, se ven obligados a ceder sin cesar nuevos derechos. Los pueblos tranquilos tienen miedo a su contacto y a su espíritu revolucionario.

Universalidad de esta enseñanza, que se aplica a todos los tiempos y a todos los Estados. Obligación nuestra de hacer duradera en nuestro país la *unión sagrada*.

9. El cisma

Ardientes deseos de Cristo y de San Pablo de que la Iglesia posea la unidad. En qué consiste. El cisma desgarra esta unidad.

1.º Naturaleza del cisma.
2.º Espíritu que lo prepara.

1. Naturaleza del cisma.

a) El cismático rehusa inclinarse ante la Iglesia. Sus procedimientos de rebelión son siempre iguales en la historia. Los argumentos que invoca en el transcurso de los siglos para apartarse de la sociedad cristiana no cambian nada.

b) Esta separación perjudica al cismático, que no rompe con la Iglesia sin romper con Jesucristo, fuente única de la vida sobrenatural. El cismático va resbalando progresivamente. Deslealtades, violencias, errores y, finalmente, herejías en que cae.

c) Fracasos frecuentes del cismático. Soledad a la que está entonces condenado.

d) Mal que causa el cisma a la sociedad cristiana cuando triunfa.

El cisma aparta de Cristo a individuos y naciones. Las guerras religiosas. División que prepara el cisma en su propio seno desarrollando el *individualismo.*

2. Espíritu que lo prepara.

En nuestro país, el cisma no ha prevalecido jamás, aunque hemos conocido y aún conocemos el espíritu de rebeldía que lo prepara.

a) Este espíritu de rebeldía y de polémica divide a los fieles entre sí. Los fieles, siguiendo sus diversas tendencias, añaden epítetos a su título de católicos. Es inútil, si no peligroso, adoptar estos epítetos. ¿Por qué no unirnos todos en el ideal común?

b) Este espíritu disminuye la autoridad de nuestros jefes religiosos. Intrigas, complots que origina, y que quitan o disminuyen la libertad de acción apostólica a nuestros superiores jerárquicos, obispos y pastores de toda suerte. El caso de Pablo y Apolo.

c) El espíritu de cisma y de división atenta contra la unidad católica, luchando contra el papa. Cualquiera que sea su nombre, el papa es el guardián de la unidad; toda ofensa contra él es una ofensa contra la unidad. Necesidad que tiene el papa de nuestro concurso para gobernar la Iglesia. Grave responsabilidad de aquellos que por sus críticas o secretas rebeldías aumentan las dificultades que la barca de Pedro encuentra en su camino.

Necesidad de la unión sagrada entre los compatriotas. Necesidad de la perfecta unión entre los cristianos. Unidad entre los iguales. Unidad entre los fieles y sus pastores.

10. El escándalo

Anatemas de Jesucristo contra el escándalo. Impresionante escena de Cafarnaúm (Mt. 18,6-9). Definición del escándalo: Un dicho o hecho que es para el prójimo ocasión de pecado.

1.º Diversas formas de escándalo.
2.º Grave responsabilidad de sus autores.

1. Diversas formas de escándalo.

a) Naturaleza del escándalo *farisaico*. Malicia de los que lo reciben, inocencia de los que lo causan. No estamos obligados a renunciar a las obras buenas para impedirlo. Timidez excesiva de ciertos cristianos. Peligro de la política de abdicación. Provecho que sacan de esto las sectas farisaicas. Doctrina de Santo Tomás sobre este punto. Conducta de Jesucristo.

b) El escándalo de los *débiles*. Prudencia que conviene adoptar para impedir el escándalo de los débiles. Nuestro deber, en la enseñanza y en la práctica, de iluminar las conciencias mal informadas. Nuestro Señor, ante sus discípulos, distribuía su luz según la capacidad de sus entendimientos.

c) El escándalo causado por el *mal ejemplo*. Influencia del mal ejemplo. Las falsas doctrinas, las apologías del vicio en el arte, en la literatura, en el drama, son un principio de escándalo y pierden muchas almas.

d) *El colmo* del escándalo. Seres depravados que hacen del escándalo su oficio.

Esfuerzos de las sectas para pervertir los pensamientos y los sentimientos. Mentiras, calumnias, sofismas que emplean para conseguir su fin. Enumeración rápida de sus obras malsanas. Presión, persecuciones, enredos de que usan para desviar las almas del bien y de la verdad.

2. Responsabilidad del que causa el escándalo.

1. *a)* Pierde a las almas. Precio de las almas. Por el escándalo las ponemos en camino del mal y del infierno. Dios nos pedirá cuenta de su condenación.

b) Produciendo el escándalo, cargamos con nuestros propios pecados y con los ajenos de que fuimos ocasión.

c) Peso de esta responsabilidad. Resonancia del escándalo. Ejemplo de Voltaire y de Lutero. El mal que han hecho se perpetúa, se comunica a las generaciones posteriores. En las debidas proporciones ocurre otro tanto con todo escándalo.

2. El escándalo hace estéril la pasión de Jesucristo. Hace perecer a los que Jesús había rescatado. San Juan llama *anticristos* a los escandalosos (1 Jo. 2,18).

Los cristianos deben edificar a sus prójimos. Prudencia necesaria para no escandalizar a los hermanos.

II. El mártir de la envidia

Actitud de Pilatos cuando las sectas judías le piden la condenación de Jesús El magistrado resiste porque sabe que los judíos lo entregan por envidia (Mt. 27,18). Al envidioso se le conoce por tres signos:

1.º El despecho que le ocasiona la superioridad de otros.
2.º La bajeza de medios que emplea para hacer daño a sus rivales.
3.º El odio con que intenta hacerlos desaparecer.

Todas estas manifestaciones se encuentran en las sectas judías.

1. El despecho de los judíos.

Las sectas judías se desencadenan contra Jesús porque las supera por su *doctrina*, por la *santidad de su vida* y por el fulgor de sus *milagros*.

1. *La enseñanza* y la palabra de Jesús. Influencia que ejerce el Maestro sobre el espíritu y el corazón del pueblo.

Despecho que corroe a las sectas ante este espectáculo. Sus esfuerzos por coger a Jesús en flagrante delito de ignorancia son vanos. Jesús hace frustrar sus planes, triunfa en todas las discusiones, resuelve todos los problemas, se eleva a alturas desconocidas, fuerza a la admiración. Las sectas no perdonan a Jesucristo su victoria.

2. En el orden moral, la *santidad* de Jesús irrita a los judíos. Cualidades morales de Jesús. Imposibilidad de descubrir nada pecaminoso en su vida. «¿Quién de vosotros me convencerá de pecado?» Contraste entre los vicios de las sectas y la perfección del Salvador. Esta perfección es odiosa a los fariseos y saduceos. La celotipia de todos ellos se envenena más y más.

3. Esta se exaspera por los *milagros* de Jesús. Esta pasión está furiosa por la curación del ciego de nacimiento. La resurrección de Lázaro la lleva a su paroxismo.

2. Bajeza de los medios empleados por los judíos para desacreditar a Jesús.

Tratan de hacer creer al pueblo que el Profeta estaba en disonancia con Moisés, que su virtud era fingida, que sus milagros eran falsedades.

1. Campaña de espionaje contra Jesús para desacreditar su ciencia divina ante el pueblo. Interpretaciones malintencionadas, mentiras, acusaciones que utilizan las sectas para comprometer a Jesús y falsificar su enseñanza, contraponiéndola a la de Moisés.

2. Su mala fe ante la santidad de Jesús. Sus mañas para probar que Jesús oculta una excepcional depravación bajo apariencia de virtud. Calumnias contra Jesús. Crímenes imaginarios, intenciones perversas que se presentan ante el sanedrín y ante el tribunal de Pilatos.

3. Los judíos intentan quitar a Jesús su cualidad de taumaturgo.

a) Negando en primer lugar sus milagros. Presión que ejercen sobre el ciego de nacimiento. Designios que forman para matar a Lázaro.

b) Atribuyendo al demonio estos milagros incontestables.

4. En el transcurso del proceso y de la pasión, los judíos quieren dar el golpe supremo al doctor, al santo, al taumaturgo.

Los falsos testigos. Acusaciones contradictorias contra el Salvador. Las sectas se burlan de la ciencia, de la piedad, del poder de Jesús flagelado, escarnecido, moribundo. Su alegría abominable cuando creen haber sepultado en las sombras a quien no podían soportar más.

3. La envidia de las sectas degenera en odio.

1. Odio del sanedrín hacia Jesús.

a) Su designio de hacerle morir se reafirma en diversas circunstancias. Es conocido por Jesús y por varios habitantes de Jerusalén.

b) La iniquidad del sanedrín se manifiesta en un proceso en el que no se trata de examinar a un acusado, sino de condenarlo, sea como sea.

c) Impaciencia de la envidia, que reclama una ejecución *inmediata*. Amenazas ante Pilatos.

d) Furor y crueldad de la envidia, que exige para Jesús el suplicio más atroz. Desencadenamiento del odio, que termina por triunfar de la resistencia de Pilatos.

2. Su envidia perjudica a las sectas.

a) Las almas honestas del sanedrín rehusan asociarse al deicidio. El testimonio de Judas significa toda una deshonra para sus cómplices.

b) Desprecio de Pilatos hacia las sectas. Las santas mujeres que lloran,

los fieles que se golpean el pecho, el buen ladrón que se convierte, el centurión que confiesa la divinidad de Jesús, glorifican a Jesucristo y acusan a sus verdugos.

c) Crucificándole, las sectas glorifican a Jesús, que afirma más su superioridad en su muerte y en su resurrección que en su vida. Desde el Calvario, Jesús atrae a las generaciones, que no le adoran nunca sin lanzar el anatema contra sus enemigos. Triste fin y humillación suprema de las sectas envidiosas, que son despojadas y expulsadas de su patria.

Arrodillándose al pie de la cruz, cada uno de nosotros añade gloria a Jesús y confusión a los judíos. Lección saludable que prueba que la envidia, dura como el infierno para aquellos sobre quienes recae, es más dura todavía para aquellos que son culpables de ella.

12. La Eucaristía y los vicios contrarios a la caridad

Arboles misteriosos de que habla Ezequiel: «Sus frutos son comestibles, y sus hojas medicinales» (Ez. 47,12). Estos árboles son signo de la Eucaristía, que contiene un alimento y un remedio. Remedio para todos los males, remedio sobre todo para los males opuestos a la caridad.

a) El pecado grave es una muerte. Lo que constituye su gravedad: su oposición más o menos directa a la caridad. Esta muerte procede o de la corrupción interior o de los enemigos exteriores. La Eucaristía es el remedio contra la corrupción interior y nos arma contra los enemigos exteriores.

b) La Eucaristía nos defiende en el interior contra el odio, la envidia, etc., porque, uniéndonos a Nuestro Señor, nos impregna de sentimientos cargados de amor, de alegría, de bondad, etc.

c) Iniciados en los sentimientos de Jesús, triunfamos de las tentaciones que, bajo influencias externas, nos conducían al odio contra Dios, a la rebeldía contra su providencia, a odiar a nuestros hermanos, a vengarnos, etc.

Es necesario que en las horas trágicas que atravesamos recurramos frecuentemente a la Eucaristía para permanecer al abrigo del odio y de todas las pasiones contrarias a la caridad.

INDICE ANALITICO

Págs.

AL LECTOR IX

PRIMERA PARTE

LA CARIDAD EN GENERAL

LIBRO I.—**La caridad increada** 4

Art. 1. Si hay amor en Dios 4
A) El amor esencial en Dios 5
B) El amor nocional en Dios 8
1. Breve idea de la teología trinitaria 8
a) Las procesiones divinas 9
b) Las relaciones divinas 10
c) Las nociones divinas 11
2. La procesión del Espíritu Santo 12
C) El amor personal en Dios 14
Art. 2. Si Dios ama todas las cosas 15
Art. 3. Si Dios ama todas las cosas por igual 18
Art. 4. Si Dios ama siempre más las cosas mejores 18

LIBRO II.—**La virtud de la caridad** 22

CAPÍTULO 1.—*La caridad en sí misma* 22

Art. 1. Nociones previas 23
A) Simpatía 23
B) Benevolencia 23
C) Amor 24
D) Amistad 25
E) Dilección 26
F) Caridad 26
Art. 2. Naturaleza de la virtud de la caridad 27
Art. 3. Excelencia de la virtud de la caridad 37
Corolario 40
Art. 4. La caridad con relación a las demás virtudes 41
A) Si puede existir alguna verdadera virtud sin la caridad 41
a) Fundamento de la moralidad de los actos humanos 41
b) Diferencia esencial entre la moral natural y la sobrenatural 43
c) Consecuencias prácticas 46
B) Si la caridad es la forma de todas las virtudes 49
Art. 5. La caridad y el mérito sobrenatural 53
A) El mérito sobrenatural 53

Págs.

B) Qué cosas se pueden merecer 56
Escolio: Importancia y necesidad de renovar la intención de hacer las cosas por amor de Dios 70
a) La recta intención obligatoria 71
b) La perfecta rectitud de intención 73
Art. 6. La caridad y la perfección cristiana 75
1. La perfección en general 75
a) Sentido etimológico 75
b) Sentido real 76
2. Naturaleza de la perfección cristiana 76
CAPÍTULO 2.—*Origen, desarrollo y pérdida de la caridad* 90
Art. 1. Origen divino de la caridad 91
Art. 2. Crecimiento o desarrollo de la caridad 94
A) Si la caridad puede aumentar 95
B) Cómo aumenta la caridad 96
C) Con qué actos 98
1. Estado de la cuestión 98
2. Principales opiniones 99
3. La verdadera solución 100
D) Hasta qué límite puede aumentar la caridad 111
E) Si puede ser perfecta en esta vida 113
F) Los grados de la caridad 115
Art. 3. Disminución y pérdida de la caridad 116
A) Si la caridad habitual puede disminuirse 116
B) Si puede perderse totalmente 118
C) Si se pierde por cualquier pecado mortal 120
CAPÍTULO 3.—*Objeto y orden de la caridad* 120
Art. 1. Objeto de la caridad 121
Art. 2. Orden de la caridad 129
CAPÍTULO 4.—*Actos de la caridad* 135
Art. 1. El amor, acto principal 136
Art. 2. Actos secundarios internos 144
A) El gozo 144
B) La paz 147
C) La misericordia 152
Art. 3. Actos secundarios externos 152
A) La beneficencia 153
B) La limosna 154
C) La corrección fraterna 156
CAPÍTULO 5.—*El don de sabiduría* 158
1. Naturaleza 158
2. Necesidad 161
3. Efectos 162
4. Bienaventuranzas y frutos que de él se derivan 165
5. Vicios opuestos 166
6. Modo de fomentar este don 166

SEGUNDA PARTE

LA CARIDAD EN ESPECIAL

Pdgs.

LIBRO I.—**El amor a Dios** 171

SECCIÓN I.—*Lo positivo* 171
CAPÍTULO 1.—*El precepto del amor a Dios* 171
A) Existencia del precepto 172
B) Exposición teológica 172
C) Comentario ascético-místico 174

CAPÍTULO 2.—*Motivos del amor a Dios* 177
Art. 1. La infinita bondad de Dios 177
A) Exposición teológica 178
B) Comentario ascético-místico 180
Art. 2. El amor eterno con que Dios nos ama 188
A) Exposición teológica 188
B) Comentario ascético-místico 190
Art. 3. Los beneficios naturales que hemos recibido de Dios 193
A) Exposición teológica 193
a) La creación 193
b) La conservación 195
c) La providencia y gobernación 198
B) Comentario ascético-místico 201
Art. 4. Los beneficios sobrenaturales en general 204
A) Exposición teológica 204
a) La elevación al orden sobrenatural 204
b) La gracia santificante, con las virtudes y dones 206
c) La encarnación del Verbo y redención del mundo 208
d) La Iglesia fundada por Jesucristo 210
e) Los sacramentos 211
B) Comentario ascético-místico 212
Art. 5. Las gracias particulares que hemos recibido de Dios 215
Art. 6. La futura gloria eterna 216

CAPÍTULO 3.—*Práctica del amor a Dios* 219
Art. 1. El amor afectivo a Dios 219
I. Importancia y necesidad 219
1. Importancia 219
2. Necesidad 220
II. Sus diferentes formas 221
A) Amor de complacencia 222
1. Noción 222
2. El puro amor 225
Escolio: El amor de preferencia 226
B) Amor de benevolencia 227
1. Noción 227
2. Efectos 228

Págs.

Art. 2. **El amor efectivo** 231

1. Necesidad 231
2. Lo que exige de nosotros 232
   A) El cumplimiento de la ley de Dios por amor 233
   B) La conformidad con la voluntad de Dios 234
      1. Naturaleza 234
      2. Fundamento 235
      3. Excelencia y necesidad 236
      4. Modo de practicarla 237
         a) Con relación a la voluntad significada 237
            1.º Operación 238
            2.º Permisión 238
            3.º Precepto 238
            4.º Prohibición 239
            5.º Consejo 239
         b) Con relación a la voluntad de beneplácito 239
            a) Fundamento 240
            b) Naturaleza 240
            c) Extensión 241
      5. Frutos y ventajas del abandono en Dios 242

Art. 3. Grados del amor a Dios 242

A) Exposición teológica 242
B) Exposición mística 243
   San Bernardo 243
   Ricardo de San Víctor 244
   San Buenaventura 245
   Ruysbroeck 246
   Dionisio el Cartujano 247
   Fr. Luis de Granada 248
   Fr. Bartolomé de los Mártires 249
   San Juan de la Cruz 250

CAPÍTULO 4.—*El amor a las divinas personas* 251

Art. 1. El amor al Padre 251

A) El Padre en la Sagrada Escritura 251
   a) Antiguo Testamento 251
   b) Nuevo Testamento 252
B) Teología del Padre celestial 253
   a) Nombres propios de la primera persona divina 253
   b) Nombres apropiados al Padre 255
C) Práctica del amor al Padre 256

Art. 2. El amor al Hijo de Dios 259

I El Verbo divino 259
   A) El Verbo de Dios en la Sagrada Escritura 259
      a) Antiguo Testamento 259
      b) Nuevo Testamento 260

Págs.

B) Teología del Verbo de Dios 261
a) Nombres propios de la segunda persona divina .. 262
b) Nombres apropiados al Hijo 262
II. El Verbo encarnado 263
A) La encarnación con relación a Cristo 264
B) La encarnación con relación a nosotros 266
Art. 3. El amor al Espíritu Santo 268
A) El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura 268
a) Antiguo Testamento 268
b) Nuevo Testamento 269
B) Teología del Espíritu Santo 271
a) Nombres propios de la tercera persona divina 271
b) Nombres apropiados al Espíritu Santo 272
C) Práctica del amor al Espíritu Santo 274
a) Lo negativo 274
b) Lo positivo 275

APÉNDICE.—El amor a la Virgen María 277
A) Principios de teología mariana 277
B) Afinidad de María con las divinas personas 278
Escolios: 1.º La Virgen María, templo y sagrario de la Santísima Trinidad 279
2.º La Virgen María, complemento extrínseco y accidental de la Santísima Trinidad 279
C) Práctica del amor a María 280
1. La piedad filial mariana 280
2. Noción 280
3. Fundamentos 280
4. Práctica 280
a) Aspecto negativo 280
b) Aspecto positivo 281
Escolio: El amor al patriarca San José 284

SECCIÓN II.—*Lo negativo en el amor a Dios* 285
Art. 1. El odio a Dios 286
1. Noción 286
2. Gravedad 286
3. Clases 286
4. Exposición práctica 287
1) Posibilidad del odio a Dios 287
2) Explicación 287
3) Gravedad y malicia 288
4) Es pecado contra el Espíritu Santo 290
Art. 2. La acedia o disgusto de las cosas espirituales 290
1. El nombre 291
2. Maldad 292
3. Consecuencias fatales 293

Págs.

4. Es vicio capital 295
5. Causas principales 295
6. Conclusión 297
Art. 3. El amor desordenado a las criaturas 298
1. En qué consiste 298
2. Daños que acarrea 298

LIBRO 2.—**El amor a nosotros mismos** 300

SECCIÓN I.—*Lo positivo* 300
CAPÍTULO 1.—*El precepto del amor a nosotros mismos* 300
CAPÍTULO 2.—*Motivos de la caridad para con nosotros mismos* 304
CAPÍTULO 3.—*Práctica del amor a nosotros mismos* 307
1. Noción 307
2. Extensión 308
Art. 1. Con relación a la vida natural 308
Art. 2. Con relación a la vida sobrenatural 317
A) Evitar el pecado 317
B) Practicar la virtud 319

SECCIÓN II.—*Lo negativo* 321
A) El odio de sí mismo 321
B) El egoísmo 322
C) El suicidio 325
D) El deseo de la propia muerte 330
E) La propia mutilación 331

LIBRO III.—**El amor al prójimo** 335

SECCIÓN I.—*Lo positivo* 335
CAPÍTULO 1.—*El precepto del amor al prójimo* 336
Art. 1. Existencia del precepto 336
A) El precepto en la Sagrada Escritura 336
I. Antiguo Testamento 336
II. Nuevo Testamento 338
a) El mandamiento nuevo 338
b) Principio y práctica de la caridad 344
B) Exposición teológica del precepto 348
Art. 2. Extensión del precepto del amor al prójimo 349
1. Principio fundamental 349
2. Exposición teológica 350
A) Los ángeles de Dios 350
B) Los bienaventurados 351
C) Las almas del purgatorio 353
D) La humanidad entera 355
Art. 3. Orden de la caridad para con el prójimo 357
Escolio: Inversión del orden de la caridad entre los prójimos 363

CAPÍTULO 2.—*Motivos del amor al prójimo* 363
Art. 1. El amor natural al prójimo 363

Págs.

Art. 2. El amor sobrenatural o de caridad 366
A) El precepto de Dios 366
B) La divina bondad reflejada en el prójimo 367
C) La presencia de Cristo en el prójimo 369
D) Nuestra común filiación adoptiva 373
E) Nuestro común destino final 374

CAPÍTULO 3.—*Caracteres generales del amor al prójimo* 374
Art. 1. Descripción de San Pablo 375
A) El texto paulino 375
B) Ambiente del capítulo 376
C) Comentario exegético 477
Art. 2. Síntesis teológica 402
A) Sobrenatural 402
a) En su origen 402
b) En su objeto 403
c) En sus motivos 403
d) En su ejercicio 406
e) En su fin 407
B) Desinteresada 408
C) Sincera 410
D) Efectiva 411
E) Positiva 412
F) Universal 413
G) Ordenada 414

CAPÍTULO 4.—*Las obras de caridad en general* 415
Art. 1. La misericordia para con el prójimo 416
A) La misericordia en la Sagrada Escritura 416
B) Síntesis teológica 417
Art. 2. La beneficencia 420
I. Obras corporales de misericordia 422
1.ª Visitar a los enfermos 422
a) Teología de la enfermedad 422
b) Modo de visitar a los enfermos 426
c) Deberes especiales del sacerdote y del médico 428
2.ª Dar de comer al hambriento 429
a) El problema del hambre mundial 430
b) La solución cristiana 433
3.ª Dar de beber al sediento 436
4.ª Vestir al desnudo 437
5.ª Dar posada al peregrino 438
a) El problema de la vivienda 440
b) Consecuencias de este estado de cosas 441
c) Causas de la crisis 442
d) La solución del problema 443
6.ª Redimir al cautivo 444
a) La visita a los presos 445
b) La redención de la esclavitud moral y material 446

Pdgs.

7.ª Enterrar a los muertos 446
II. Obras espirituales de misericordia 447
1.ª Enseñar al que no sabe 448
2.ª Dar buen consejo al que lo necesita 451
3.ª Corregir al que yerra 452
a) Naturaleza de la corrección fraterna 452
b) Obligatoriedad 453
c) Materia de la corrección 454
d) Quién debe hacerla 455
e) A quién 455
f) Condiciones que ha de reunir 456
g) Modo de hacerla 457
4.ª Perdonar las injurias 460
a) La ley divina del perdón 460
b) Motivos para perdonar las injurias 462
c) Características del perdón 466
5.ª Consolar al triste 468
6.ª Sufrir con paciencia los defectos de nuestros prójimos. 473
7.ª Rogar a Dios por los vivos y difuntos 478
a) Obligatoriedad 478
b) Eficacia 479
c) Por quién debemos orar 479
Art. 3. El apostolado en general 480
A) Noción 480
B) Obligatoriedad 481
C) Modos de ejercitarlo 483
CAPÍTULO 5.—*El amor al prójimo en especial* 485
Art. 1. El amor a los pobres 485
A) Eminente dignidad del pobre 485
B) El deber de la limosna 491
1. Noción 491
2. Obligatoriedad 491
a) La limosna en la Sagrada Escritura 492
b) Exposición teológica 495
C) Cantidad de la limosna 505
D) Circunstancias de la limosna 506
E) Cristo en el pobre 510
a) El misterio del pobre 511
b) La clave del misterio 512
c) A mí me lo hicisteis 513
d) Al servicio de Cristo 515
e) Así lo hicieron los santos 515
Art. 2. El amor a los pecadores 519
A) Doctrina de Santo Tomás 519
B) El pensamiento de San Agustín 523
Art. 3. El amor a los enemigos 525
Escolio: ¿Es mejor el amor al enemigo que al amigo? 531

Págs.

Art. 4. El amor a la familia ... 531
A) Los esposos ... 531
1. Deberes mutuos ... 532
a) Amor ... 532
b) Ayuda ... 532
c) Vida común ... 533
2. Deberes especiales del esposo ... 533
3. Deberes especiales de la esposa ... 533
B) Los padres ... 534
a) Amor a los hijos ... 534
b) Educación cristiana ... 535
Escolio: Sobre la escuela católica ... 539
C) Los hijos ... 539
a) Amor a los padres ... 539
b) Reverencia o respeto ... 540
c) Obediencia ... 541
d) Ayuda material ... 543
D) Los hermanos ... 544
1. La fraternidad ... 544
2. Deberes fraternales ... 545
Escolio: Los demás parientes ... 546
E) La servidumbre ... 546
a) Deberes de los amos ... 546
b) Deberes de los criados ... 548

CAPÍTULO 6.—*La caridad social* ... 549
1. Naturaleza ... 550
2. Extensión ... 551
3. Obligatoriedad ... 552
a) Necesidades sociales de orden espiritual ... 552
b) Necesidades sociales de orden material ... 553
4. Orden debido ... 555
5. Modo de practicarla ... 555
a) En el orden espiritual ... 556
b) En el orden material ... 557
6. Pecados opuestos a la caridad social ... 558
1) El odio social ... 558
2) La envidia social ... 558
3) La discordia social ... 559
4) El escándalo social ... 559
5) La cooperación al mal social ... 560

SECCIÓN II.—*Lo negativo* ... 560

CAPÍTULO 1.—*Pecados opuestos directamente a la caridad fraterna* ... 561
1. El odio ... 561
2. La envidia ... 564
1) Naturaleza ... 564
2) Malicia ... 565

Pdgs.

3) Pecados derivados 567
4) Remedios 567
3. La discordia 570
4. La contienda o porfía 571
5. El cisma 572
6. La guerra 573
1) Naturaleza 573
2) Condiciones para su licitud 574
1.º En su declaración 574
2.º En su desarrollo 576
3.º En su conclusión 577
Escolio: Las naciones no beligerantes 578
7. La riña 579
8. La sedición 580
9. El escándalo 581
1) Noción 581
2) División 581
3) Malicia 582
4) Obligación de repararlo 585
5) Cuestiones complementarias 587
6) Aplicaciones prácticas 588
a) El vestido y ornato de las mujeres 588
b) Playas y piscinas 590
c) Pinturas y estatuas 590
d) Teatros y espectáculos en general 591
e) Bailes 592
f) Libros, revistas y periódicos 593

CAPÍTULO 2.—*Pecados opuestos a la caridad y a la justicia* 594
1. El homicidio 594
1) El homicidio en general 595
a) Noción y división 595
b) El homicidio involuntario 595
2) La muerte del malhechor 595
3) La legítima defensa ante el injusto agresor 597
4) La muerte del inocente 599
2. La mutilación del prójimo 601
3. La sospecha y el juicio temerarios 603
4. La detracción del prójimo 606
1) Noción 606
2) División 606
3) Malicia 607
4) Obligación de repararla 613
Escolios. 1.º Gravedad de la obligación 614
2.º Modo de reparar la fama 614
3.º Causas que excusan de la restitución 614
5. La susurración 615
6. El falso testimonio 616
1) Noción 616

Págs.

2) Obligación de dar testimonio..... 616
3) Causas excusantes..... 616
4) Malicia..... 617
5) Obligación de repararlo..... 617
7. La contumelia..... 618
1) Noción..... 618
2) Malicia..... 618
3) Obligación de repararla..... 619
8. La burla o irrisión..... 619
1) Noción..... 619
2) Malicia..... 620
9. La maldición..... 620
1) Noción..... 620
2) Malicia..... 621
10. La adulación y el litigio..... 623
a) La adulación..... 623
b) El litigio..... 624

APENDICE.—**Esquemas del P. Janvier, O. P., sobre la caridad** 625

INDICE DE MATERIAS

Las cifras remiten a los números marginales

Abandono en Dios (v. **Voluntad divina**).
Acedia: es el disgusto de las cosas divinas, 224-25; maldad, 226; consecuencias fatales, 227; es vicio capital, 228; causas principales, 229; conclusión, 230.
Acción Católica: es el apostolado propio de los seglares, 382.
Adulación: es un pecado contra la afabilidad, por exceso, 504.
Almas del purgatorio: han de ser amadas con amor de caridad, 272; hay que rogar por ellas, 376-78.
Amabilidad: noción, 369; código de la misma, 373.
Amistad: noción, 18; la caridad es amistad, 30.
Amor: noción, 17; es el acto principal de la caridad, 106-115.
Amor a Dios: el precepto de amarle, 137-40. Motivos: su infinita bondad, 141-47; el amor con que nos ama, 148-50; los beneficios de El recibidos: *a)* naturales, 151-57; *b)* sobrenaturales, 158-63; *c)* gracias particulares, 164; *d)* la futura gloria, 165. Amor afectivo, 166-73. Amor efectivo, 174-82. Grados del amor a Dios, 183-91. Amor al Padre, 192-95. Amor al Hijo, 196-201. Amor al Espíritu Santo, 202-206.
Amor al prójimo: el precepto de amarle, 267; exposición teológica, 268; extensión, 269-73; orden, 274-85. Motivos del amor al prójimo: *a)* del amor natural, 286-88; *b)* del amor sobrenatural, 289-93. Caracteres generales según San Pablo, 294-316. Síntesis teológica, 317-23.
Amor a nosotros mismos: está preceptuado por Dios, 233-36. Motivos: *a)* es una consecuencia de nuestro amor a Dios, 237; *b)* lo exige nuestra filiación adoptiva y amistad con Dios, 238; *c)* la inhabitación de la Santísima Trinidad en nosotros, 239; *d)* el Cuerpo místico de Cristo, 240; *e)* la futura gloria, 241. Práctica: con relación a la vida natural, 244-51; con relación a la vida sobrenatural: *a)* evitar el pecado, 252; *b)* practicar la virtud, 253. Pecados opuestos: el odio de sí mismo, 255; el egoísmo, 256; el suicidio, 257-62; el deseo de la propia muerte, 263; la propia mutilación, 264-65.
Amor de benevolencia: noción, 172; efectos, 173.
Amor de complacencia: noción, 169.
Amor de preferencia: noción, 171.
Amos: deberes para con sus siervos, 435.
Angeles: han de ser amados con amor de caridad, 270.
Apostolado: es una gran obra de caridad, 379; noción, 380; obligatoriedad, 381; modos de ejercitarlo, 382.

Bailes: con relación al pecado de escándalo, 474.
Beneficencia: noción, 328; es un acto externo de caridad, 128.
Beneficios de Dios: son un gran motivo para amarle, 151.
Benevolencia: noción, 16 (v. **Amor de benevolencia**).
Bienaventurados: han de ser amados con amor de caridad, 271.
Bondad infinita de Dios: constituye el mayor motivo para amarle, 141-47.
Burla: noción, 500; malicia, 501,

Caridad: noción, 20. Naturaleza de la virtud de la caridad, 21-33. Excelencia, 34. Es forma de todas las virtudes, 40-41. La caridad y el mérito sobrenatural, 42-52. Origen divino de la caridad, 64. Crecimiento y desarrollo: puede aumentar, 66; cómo, 67; con qué actos, 70-78; hasta qué límite, 79. En qué sentido puede ser perfecta en esta vida, 80. Grados de caridad 81. Si puede disminuir, 82-83; si puede perderse totalmente, 84-86. Objeto de la caridad, 87-96. Orden de la misma, 97-104. Actos: el amor, acto principal, 106-15; el gozo, 116-20; la paz, 121-26; la misericordia, 127; la beneficencia, 128; la limosna, 129; la corrección fraterna, 130.
Caridad increada: es la caridad de Dios, 1.
Caridad social: naturaleza, 438; extensión, 439; obligatoriedad, 440; orden debido, 441; modo de practicarla, 442; pecados opuestos, 443-48.
Cautivos: redimirles es obra de misericordia, 343; la visita a los presos, 344; redención de la esclavitud moral y material, 345.
Cisma: es un pecado gravísimo contra la paz de la Iglesia, 457.
Conformidad con la voluntad divina (v. **Voluntad divina**).
Consejo (Buen): es una obra de misericordia, 351.
Contienda (v. **Porfía**).
Contumelia: noción, 497; malicia, 498; obligación de repararla, 499.
Corrección fraterna: es un acto externo de caridad, 130. Naturaleza, 352; obligatoriedad, 353; materia, 354; quién debe hacerla, 355; a quién, 356; condiciones, 357; modo de hacerla, 358; corolarios, 359.
Creación: es un gran motivo para amar a Dios, 151; lo mismo que la conservación, 152, la providencia y la gobernación, 154.
Criados: deberes para con sus amos, 436.
Criaturas (Amor desordenado a las): en qué consiste, 231; daños que acarrea, 232.
Cristo: el Verbo encarnado, 199; la encarnación con relación a Cristo, 200; con relación a nosotros, 201. Cristo en el pobre, 404-409.

Defensa: la legítima defensa ante el injusto agresor, 480.
Desnudo (Vestir al): es una gran obra de misericordia, 337.
Detracción del prójimo: noción, 484; división, 485; malicia, 486; obligación de repararla, 487; gravedad de esa obligación, 488; modo de reparar la fama, 489; causas que excusan de repararla, 490.
Dilección: noción, 19.
Dios: si hay amor en El, 2; el amor esencial, 3; el amor nocional, 4-9; el amor personal, 10. Dios ama todas las cosas, 11; aunque no por igual, 12; sino más a las mejores, 13 (v. **Amor a Dios**).
Discordia: es un pecado contra la caridad, 455.
Disminución de la caridad: en qué sentido puede disminuir, 82.
Don de sabiduría (v. **Sabiduría**).

Egoísmo: es un pecado contra la caridad, 256.
Encarnación: es un gran motivo para amar a Dios, 160 (v. **Cristo**).
Enemigos: hay que amarles por caridad, 413-17.
Enfermos: visitarles es una obra de misericordia. Teología de la enfermedad, 330; modo de visitarles, 331; deberes especiales del sacerdote y del médico, 332.
Enseñar al que no sabe: es una obra de misericordia, 348-50.
Envidia: naturaleza, 451; malicia, 452; pecados derivados, 453; remedios, 454.
Escándalo: noción, 465; división, 466; malicia, 467; obligación de repararlo, 468; cuestiones complementarias, 469; aplicaciones prácticas, 470.
Esclavitud (v. **Cautivos**).
Espectáculos: con relación al pecado de escándalo, 473.

Espíritu Santo: su procesión divina, 9. El amor al Espíritu Santo, 202. El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura, 203. Teología del Espíritu Santo, 204. Práctica del amor al Espíritu Santo, 205-206.
Esposos: deberes mutuos, 419; deberes especiales del esposo, 420; y de la esposa, 421.
Estatuas: con relación al pecado de escándalo, 472.

Falso testimonio: noción, 492; obligación de testificar, 493; causas excusantes, 494; malicia, 495; obligación de repararlo, 496.
Fama (v. **Detracción**).
Familia: el amor a la familia, 418. *Los esposos:* deberes mutuos, 419; deberes especiales del esposo, 420; de la esposa, 421. *Los padres*, 422; el amor a los hijos, 423; su educación cristiana, 424-25. *Los hijos*, 426; amor a los padres, 427; reverencia o respeto, 428; obediencia, 429; ayuda material, 430. *Los hermanos:* la fraternidad, 431; deberes fraternales, 432. *Los demás parientes*, 433. *La servidumbre*, 434; deberes de los amos, 435; y de los criados, 436.
Forma de las virtudes: en qué sentido lo es la caridad, 40-41.

Gobernación divina: como motivo para amar a Dios, 154.
Gloria eterna: como motivo para amar a Dios, 165.
Gozo: es un acto interno de la caridad, 116-20.
Gracia santificante: como motivo para amar a Dios, 159.
Gracias particulares: como motivo para amar a Dios, 164.
Grados de caridad: 81.
Guerra: naturaleza, 458; condiciones para su licitud, 459-61; actitud de las naciones no beligerantes, 462.

Hambrientos: es obra de caridad darles de comer, 333; el problema del hambre mundial, 334; la solución cristiana, 335.
Hermanos: la fraternidad, 431; deberes fraternales, 432.
Hijo (Amor al): el Verbo divino, 196; el Verbo en la Sagrada Escritura, 197; teología del Verbo de Dios, 198; el Verbo encarnado, 199; la encarnación con relación a Cristo, 200; con relación a nosotros, 201.
Hijos: deberes para con sus padres, 426-30.
Homicidio: noción y división, 477; el homicidio involuntario, 478; la muerte del malhechor, 479; la legítima defensa ante el injusto agresor, 480; la muerte del inocente, 481.
Humanidad: debe ser amada con amor de caridad, 273.

Iglesia: es un gran motivo de amar a Dios, 161.
Injurias (v. **Perdón**).
Intención: necesidad de rectificarla con frecuencia, 39 y 53.
Irrisión (v. **Burla**).

José (San): el amor a San José, 214.
Juicio temerario: es pecado contra la caridad y la justicia, 483.

Ley divina: hay que cumplirla por amor, 177.
Libros: con relación al pecado de escándalo, 475.
Limosna: es un acto externo de caridad, 129; noción, 385; obligatoriedad, 386-401; cantidad que debe darse, 402; circunstancias de la limosna, 403.
Litigio (o espíritu de contradicción): es un pecado opuesto, por defecto, a la afabilidad, 505.

Maldición: noción, 502; malicia, 503.
María (v. **Virgen María**).
Médicos: sus deberes para con los enfermos, 232.
Mérito sobrenatural: en qué consiste, 42; qué cosas se pueden merecer, 43-52.
Misericordia: es un acto interior de la caridad, 127; en la Sagrada Escritura, 325; síntesis teológica,

326-27. Obras de misericordia corporales, 329-46; íd. espirituales, 347-78.
Moralidad: su fundamento, 36.
Moral natural: se diferencia esencialmente de la sobrenatural, 37.
Muerte: el deseo de la propia muerte puede ser virtuoso o pecaminoso, 263.
Muertos: es obra de misericordia enterrar a los muertos, 346.
Mutilación: la propia mutilación se opone a la caridad para consigo mismo, 264-65; la del prójimo es un pecado contra la caridad y la justicia, 482.

Nociones divinas: en la Santísima Trinidad,8.

Objeto de la caridad: 87-96.
Obras de caridad en general: 324.
Odio a Dios: es el mayor de todos los pecados posibles. Noción, 216; gravedad, 217; clases, 218; exposición práctica, 219-22.
Odio al prójimo: es un gran pecado contra la caridad fraterna, 450 (v. **Perdón de las injurias**).
Odio de sí mismo: es un gran pecado contra la propia caridad 255.
Orden de la caridad: 97-104.
Orden sobrenatural: nuestra elevación a él es un gran motivo para amar a Dios, 158.
Ornato de las mujeres: con relación al pecado de escándalo, 470.

Paciencia: es necesaria para sufrir los defectos del prójimo, 364-75.
Padre Eterno: el amor al Padre celestial, 192; el Padre en la Sagrada Escritura, 193; teología del Padre celestial, 194; práctica del amor al Padre, 195.
Padres: deberes para con sus hijos, 422-25.
Parientes: el amor a los parientes, 433.
Paz: es un acto interior de la caridad, 121-26.
Pecado: hay que evitarlo por caridad para consigo mismo, 252.
Pecadores: hay que amarles por caridad, 410-13.
Perdón de las injurias: la ley divina del perdón, 360; motivos, 361; características, 362.
Peregrinos: es obra de misericordia ofrecerles hospedaje, 338-42.
Perfección cristiana: la perfección en general, 54; naturaleza de la perfección cristiana, 55; consiste especialmente en la caridad, 56; papel de las demás virtudes, 57; se incrementa juntamente con la caridad, 58; se requiere el doble acto de caridad, hacia Dios y el prójimo, 59; y la caridad afectiva y efectiva, 60; y la actuación del don de sabiduría, 61; no encuentra límite en esta vida, 62; consiste esencialmente en los preceptos, e instrumentalmente en los consejos, 63.
Periódicos: con relación al pecado de escándalo, 475.
Piedad filial mariana: 210; noción, 211; fundamentos, 212; práctica, 213.
Pinturas: con relación al pecado de escándalo, 472.
Playas y piscinas: con relación al pecado de escándalo, 471.
Pobres: eminente dignidad del pobre, 384; el deber de la limosna, 385-403. Cristo en el pobre, 404-409.
Porfía: es un pecado contra la caridad fraterna, 456.
Presos (v. **Cautivos**).
Procesiones divinas: en la Santísima Trinidad, 6.
Providencia de Dios: como motivo para amarle, 154.
Puro amor: 170.

Rectitud de intención: hay que renovarla frecuentemente para asegurar el mérito sobrenatural de nuestras obras, 39 y 53.
Relaciones divinas: en la Santísima Trinidad, 7.
Revistas: con relación al pecado de escándalo, 475.
Riña: es un pecado contra la caridad fraterna, 463.

Sabiduría (Don de): perfecciona la virtud de la caridad, 61; natura-

leza, 131; necesidad, 132; efectos, 133; bienaventuranzas y frutos que de él se derivan, 134; vicios opuestos, 135; modo de fomentar este don, 136.
Sacramentos: son un gran motivo para amar a Dios, 162.
Sedición: pecado opuesto a la paz pública, 464.
Sediento: es obra de caridad darle de beber, 336.
Servidumbre: deberes entre amos y criados, 434-36.
Simpatía: noción, 15.
Sospecha temeraria: es un pecado contra la caridad y la justicia, 491.
Suicidio: es el mayor pecado contra la caridad para consigo mismo, 257-262
Susurración: es un pecado contra la caridad y la justicia, 491.

Teatros: con relación al pecado de escándalo, 473.
Teologal: la caridad es virtud teologal en sus tres aspectos, 24-25.
Testimonio: obligación de dar testimonio, 493.
Trinidad: breve idea de la teología trinitaria, 5-8.
Triste: es obra de misericordia consolarle, 363.

Vestido de las mujeres: con relación al pecado de escándalo, 470.
Virgen María: principios de teología mariana, 207; afinidad de María con las divinas personas, 208; es templo y sagrario de la Santísima Trinidad, 209-1.º; y su complemento extrínseco y accidental, 209-2.º; práctica del amor a María, 210-13.
Virtud: hay que practicarla por amor a nosotros mismos, 253.
Virtudes naturales: no deben desestimarse ni supervalorarse, 38.
Vivienda: el problema de la vivienda, 339; consecuencias del mismo, 340; causas, 341; solución del problema, 342.
Voluntad: en ella reside la caridad, 27.
Voluntad divina (Conformidad con la): naturaleza, 178; fundamento, 179; excelencia y necesidad, 180; modo de practicarla, 181; frutos y ventajas de la vida de abandono en Dios, 182.